RENÉ GUÉNON

# IL SIMBOLISMO DELLA CROCE

RUSCONI EDITORE

Collana

« CULTURA NUOVA »

RENÉ GUÉNON

# IL SIMBOLISMO DELLA CROCE

*Traduzione dal francese di Tullio Masera*

RUSCONI EDITORE

*Alla venerata memoria dello Sciaykh*
ABDER-RAHMÂN ELISH EL-KEBÎR
el-Âlim el-Mâlki el-Maghribî
*cui è dovuta*
*la prima idea di questo libro*

Meçr El-Qâhirah, 1329-1349 H.

# INTRODUZIONE

Nell'introduzione dell'*Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*[1] presentavamo quell'opera come l'inizio di una serie di studi in cui avremmo potuto, secondo i casi, sia esporre direttamente certi aspetti delle dottrine metafisiche orientali, sia adattare queste stesse dottrine in modo da renderne la lettura più profittevole e più intelligibile, pur restando strettamente conformi al loro spirito. Riprendiamo ora questa serie di studi, che avevamo dovuto interrompere per dare la precedenza ad altri lavori; in questi studi, resi necessari da considerazioni di opportunità, siamo scesi maggiormente nell'ambito delle applicazioni contingenti, pur non perdendo mai di vista i principi metafisici che sono l'unico fondamento di ogni vero insegnamento tradizionale.

Nell'*Uomo e il suo divenirè secondo il Vêdânta* abbiamo fatto vedere come una dottrina tradizionale e di ordine puramente metafisico prenda in considerazione un essere quale l'uomo, e ciò rimanendo il

[1] R. GUÉNON, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Bossard, Parigi 1925; trad. it.: *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, Studi Tradizionali, Torino 1965.

più strettamente possibile nei limiti di una esposizione rigorosa e di una esatta interpretazione della dottrina, da cui non ci siamo scostati se non per segnalare, quando se ne presentava l'occasione, la concordanza con altre forme tradizionali. In effetti, non è mai stata nostra intenzione limitarci a una forma particolare, cosa d'altronde assai difficile per chi abbia preso coscienza dell'unità essenziale dissimulantesi nella diversità delle forme più o meno esteriori, che altro non sono se non apparenze mutevoli di una stessa verità. Se, per ragioni che abbiamo spiegato altrove,[2] abbiamo adottato, in linea generale, come punto centrale di riferimento le dottrine indù, ciò non ci impedirà naturalmente di ricorrere, tutte le volte che ci sembrerà opportuno, ai modi di espressione di altre tradizioni, purché, beninteso, si tratti sempre di vere tradizioni, di quelle cioè che possiamo chiamare regolari od ortodosse, intendendo queste parole nel senso già da noi definito in altre occasioni.[3] Qui faremo qualcosa del genere, ma più liberamente che nell'opera precedente, perché non ci dedicheremo all'esposizione di una branca di dottrina, quale si trova in una civiltà determinata, bensì all'esposizione di un simbolo che è fra quelli comuni a quasi tutte le tradizioni; cosa che per noi è carat-

[2] R. Guénon, *Orient et Occident*, Payot, Parigi 1924; ed. 2, pp. 203-207; trad. it.: *Oriente e Occidente*, Studi Tradizionali, Torino 1965.

[3] R. Guénon, *Introduction générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, Marcel Rivière, Parigi 1921, parte III, c. III; trad. it.: *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Studi Tradizionali, Torino 1965; cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 3, c. I.

teristica di un loro collegamento diretto con la grande Tradizione primordiale.

A questo proposito, ci pare opportuno insistere su un punto particolarmente importante, a nostro parere, per dissipare certe confusioni che purtroppo, ai giorni nostri, sono fin troppo frequenti: ci riferiamo alla differenza fondamentale tra « sintesi » e « sincretismo ». Il sincretismo consiste nel mettere insieme, dal di fuori, elementi più o meno disparati che, visti sotto questo aspetto, non hanno possibilità alcuna di essere veramente unificati; si tratta, in definitiva, di una specie di eclettismo con tutto ciò che sempre vi è implicito di frammentario e di incoerente; cioè di qualcosa di puramente esteriore e superficiale i cui elementi, raccolti qua e là e riuniti in modo del tutto artificioso, non possono che avere il carattere delle cose raffazzonate, incapaci di integrarsi effettivamente in una dottrina degna di questo nome. La sintesi, al contrario, si effettua essenzialmente dall'interno: vogliamo dire che essa consiste appunto nel considerare le cose nell'unità del loro stesso principio, nel senso della derivazione e della dipendenza da questo principio, e pertanto nell'unirle, o meglio nel prendere coscienza della loro unione reale, che è tale in virtù di un legame del tutto interiore, inerente a ciò che di più profondo vi è nella loro natura. Per applicare questi principi al nostro argomento, possiamo dire che si avrà sincretismo ogni qualvolta si cercherà di mettere insieme elementi presi da forme tradizionali diverse e di saldarli in certo qual modo dall'esterno gli uni agli altri, igno-

rando che quelle forme non sono che espressioni diverse di un'unica dottrina, quindi altrettanti adattamenti di essa a condizioni mentali particolari in relazione a determinate circostanze di tempo e luogo. Da una tale congerie, non può evidentemente provenire niente di valido; e, in luogo di un insieme organizzato (per fare un paragone facilmente comprensibile), si avrà un informe ammasso di frammenti inutilizzabili per la mancanza di ciò che potrebbe dar loro un'unità analoga a quella di un essere vivente o di un edificio armonioso; è cioè caratteristica del sincretismo, per la sua esteriorità, la impossibilità di realizzare una simile unità. Per contro, si avrà sintesi se si partirà dall'unità stessa, senza mai perderla di vista attraverso la molteplicità delle sue manifestazioni, e ciò implica che, al di fuori e al di là delle forme, si sia raggiunta la coscienza della verità principiale che di queste si riveste per esprimersi e comunicarsi nella misura del possibile. Da quel momento si potrà impiegare una qualunque di queste forme, a seconda che si avrà interesse a farlo, proprio come, per tradurre uno stesso pensiero, si potranno usare idiomi diversi per farsi intendere dagli interlocutori cui ci si rivolge: è questo, d'altronde, ciò che certe tradizioni intendono simbolicamente come « dono delle lingue ». Si può dire che i punti d'incontro fra le varie forme tradizionali rappresentano sinonimie reali: è a questo titolo che le prendiamo in considerazione e, come la spiegazione di certe cose può risultare più facile in una lingua che non in un'altra, così una di queste forme potrà convenire maggior-

mente all'esposizione di certe verità, nonché renderle di più facile comprensione. È dunque più che legittimo servirsi di volta in volta della forma che appare più appropriata per quel che ci si propone: nessun inconveniente a passare dall'una all'altra, a condizione che se ne conosca realmente l'equivalenza, il che è possibile soltanto partendo dal loro principio comune. Così non vi è sincretismo alcuno, anzi, essendo quest'ultimo un punto di vista del tutto profano, è incompatibile con la nozione stessa di « scienza sacra » cui questi studi si riferiscono esclusivamente.

Abbiamo detto che la croce è uno di quei simboli che, in forme diverse, si trovano quasi ovunque fin dalle epoche più remote; essa è dunque ben lungi dall'essere esclusiva del cristianesimo, come taluni possono pensare. Il cristianesimo stesso, in ogni caso, almeno nel suo aspetto esteriore più conosciuto, sembra avere alquanto perso di vista il carattere simbolico della croce, per limitarsi a considerarla soltanto come segno tangibile di un avvenimento storico; in realtà, questi due modi di vedere non si escludono affatto, anzi il secondo non è, in certo qual modo, che una conseguenza del primo; ma ciò è talmente estraneo alla mentalità della maggior parte dei nostri contemporanei che, per evitare malintesi, è utile parlarne più diffusamente. In effetti, si è troppo indotti a pensare che l'ammissione di un senso simbolico implichi l'esclusione del senso letterale o storico: un'opinione del genere deriva dall'ignoranza di quella legge di corrispondenza che è il fondamento

di ogni simbolismo e in virtù della quale qualsiasi cosa – che come tale procede da un principio metafisico da cui la sua realtà unicamente dipende – traduce o esprime, a suo modo e secondo il suo ordine di esistenza, questo principio, sicché da un ordine all'altro tutte le cose si concatenano e si corrispondono per concorrere all'armonia universale e totale, la quale, nella molteplicità della manifestazione, è come un riflesso della stessa unità principiale. È per questo che le leggi di un ordine inferiore possono sempre essere prese a simbolo di un ordine superiore, perché è in questo che esse hanno la loro ragione profonda che è al tempo stesso il loro principio e il loro fine; e a questo proposito – tanto più che ne troveremo esempi anche qui – possiamo sottolineare quanto siano errate le moderne interpretazioni «naturalistiche» delle antiche dottrine tradizionali, interpretazioni che non fanno che rovesciare, in modo puro e semplice, la gerarchia dei rapporti fra i vari ordini di realtà. Così, i simboli e i miti non hanno mai avuto la funzione – come pretende una teoria fin troppo diffusa attualmente – di rappresentare il movimento degli astri; se si trovano spesso figure ispirate a ciò e destinate a esprimere analogicamente tutt'altra cosa, è perché le leggi di tale movimento traducono fisicamente i principi metafisici da cui esse dipendono. Quello che diciamo dei fatti astronomici è altrettanto valido per tutti i fenomeni naturali, i quali, per il fatto stesso di derivare da principi superiori e trascendenti, sono veramente simboli di questi ultimi; il che evidentemente non può in alcun

modo infirmare la realtà che questi fenomeni possiedono come tali, nell'ordine di esistenza che è loro proprio; al contrario, proprio in ciò risiede questa realtà, perché, al di fuori della loro dipendenza dai principi, queste cose non esisterebbero nemmeno. Quel che si è detto vale per i fatti storici come per tutto il resto; anch'essi si conformano necessariamente alla suddetta legge di corrispondenza, e appunto per questo traducono, al loro livello, le realtà superiori di cui in certo qual modo non sono che l'espressione umana; ed è questo, aggiungiamo, a determinarne tutto l'interesse dal nostro punto di vista, che, va da sé, è completamente diverso da quello degli storici « profani ».[4] Questo carattere simbolico, benché comune a qualsiasi fatto storico, deve essere particolarmente chiaro per quel che si riferisce alla cosiddetta « storia sacra », ed è per ciò che lo si ritrova con impressionante evidenza in tutte le circostanze della vita di Cristo.

Se si sono ben comprese le nostre parole, si vedrà immediatamente che non solo non c'è alcuna ragione per negare la realtà di questi avvenimenti o per interpretarli come puri e semplici miti, ma, al contrario, tali avvenimenti non potevano essere diversi da quelli che sono effettivamente stati. Come si potrebbe, altrimenti, attribuire un carattere sacro a cose sprovviste di qualsiasi significato trascendente? Se Cristo è morto sulla croce, è proprio, si può ben

[4] « La stessa verità storica non è salda se non quando deriva dal Principio » (Chuang-tse, c. XXV).

dirlo, per il valore simbolico che la croce ha in se stessa e che le è sempre stato riconosciuto in tutte le tradizioni; ed è per ciò che, senza volerne sminuire il significato storico, si può considerarla come una semplice derivazione da questo stesso valore simbolico.

Un'altra conseguenza della legge di corrispondenza è la *pluralità dei sensi inclusi in ogni simbolo*: una cosa qualsiasi, in effetti, può essere considerata come rappresentativa non solo dei principi metafisici ma pure delle realtà di tutti gli ordini superiori al suo, anche se ancora contingenti, in quanto queste realtà, da cui parimenti tale cosa dipende in modo più o meno diretto, fungono rispetto a essa da « cause seconde »; e l'effetto può sempre essere preso a simbolo della causa a qualsiasi livello, perché tutto ciò che lo fa essere non è che qualcosa di inerente alla natura di questa causa. Questi molteplici sensi simbolici gerarchicamente sovrapposti sono ben lungi dall'escludersi l'un l'altro, così come non escludono il senso letterale; anzi essi concordano perfettamente tra loro, in quanto, in realtà, non fanno che esprimere le applicazioni di uno stesso principio a livelli diversi; e così si completano e si rafforzano a vicenda, integrandosi nell'armonia della sintesi totale. È questo d'altronde che fa del simbolismo un linguaggio meno limitato del linguaggio ordinario e il mezzo più adatto all'espressione e alla comunicazione di certe verità; ed è per ciò che esso offre possibilità veramente illimitate e costituisce il linguaggio ini-

ziatico per eccellenza, veicolo indispensabile di ogni insegnamento tradizionale.

La croce dunque, come tutti i simboli, ha molteplici significati, che qui però non intendiamo sviluppare tutti allo stesso modo; ad alcuni, anzi, dedicheremo soltanto un cenno occasionale. Quello che ci interessa, in effetti, è il senso metafisico, il primo e il più importante di tutti perché è il vero e proprio senso principiale; tutto il resto non riguarda che applicazioni contingenti e più o meno secondarie; e se ad alcune di tali applicazioni ci capiterà di accennare, sarà sempre e soltanto per riferirle all'ordine metafisico, perché è questo che, ai nostri occhi, le rende valevoli e legittime, conformi cioè a quel modo di concepire, così profondamente dimenticato dal mondo moderno, che è quello delle « scienze tradizionali ».

I.

# LA MOLTEPLICITÀ DEGLI STATI DELL'ESSERE

Un essere qualsiasi, si tratti dell'essere umano o di qualunque altro, può evidentemente venir esaminato da molti punti di vista, possiamo anzi dire da un'indefinità di punti di vista, di importanza molto varia, ma tutti ugualmente legittimi nei loro campi rispettivi, a condizione che nessuno di essi pretenda di superare i limiti che gli sono propri, né soprattutto di diventare esclusivo portando alla negazione degli altri. Se ciò è vero e, per conseguenza, se a nessuno di essi, anche al più secondario e contingente, si può rifiutare il posto che gli appartiene per il solo fatto di corrispondere a una possibilità, è altrettanto vero che, dal punto di vista metafisico – il solo che ci interessa qui –, considerare un essere secondo il suo aspetto individuale è necessariamente insufficiente, poiché chi dice metafisico dice universale.

Una dottrina che si limiti a prendere in considerazione esseri individuali non può dunque meritare il nome di metafisica, qualunque possa essere il suo valore e il suo interesse da altri angoli visuali; una tale dottrina può sempre dirsi propriamente « fisi-

ca », nel senso originario della parola, poiché rimane esclusivamente nel dominio della « natura », cioè della manifestazione, con una restrizione in più, quella di considerare la sola manifestazione formale o, più particolarmente, uno solo degli stati che la costituiscono.

Ben lungi dall'essere in se stesso un'unità assoluta e completa, come vorrebbero la maggior parte dei filosofi occidentali e, in ogni caso, i moderni senza eccezione, l'individuo costituisce in realtà solo un'unità relativa e frammentaria; non è un tutto circoscritto e autosufficiente, un « sistema chiuso » come la « monade » di Leibniz; la stessa nozione di « sostanza individuale », intesa in questo senso, e alla quale i suddetti filosofi attribuiscono in genere tanta importanza, non ha in realtà alcuna portata veramente metafisica: in fondo, essa non è altro che la nozione logica di « soggetto », che, pur potendo essere di notevole utilità sotto questo aspetto, non è suscettibile di essere trasposta in modo legittimo oltre i limiti di questo particolare modo di vedere. L'individuo, quand'anche lo si consideri in tutta l'estensione di cui è suscettibile, non è un essere totale ma soltanto un particolare stato di manifestazione di un essere, stato che è sottoposto a certe condizioni speciali e determinate di esistenza e che occupa una certa posizione nella serie indefinita degli stati dell'essere totale. Fra queste condizioni, è la presenza della forma che caratterizza uno stato come individuale, anche se questa forma non è necessariamente da concepire come spaziale, cosa possibile nel solo mondo

corporeo, di cui lo spazio è appunto una delle condizioni determinanti.[1]

È opportuno, a questo punto, ricordare almeno sommariamente la distinzione fondamentale tra il « Sé » e l'« io », o tra la « personalità » e l'« individualità », a proposito della quale abbiamo dato altrove tutte le spiegazioni necessarie.[2] Il « Sé », come dicevamo allora, è il principio trascendente e permanente di cui l'essere manifestato, per esempio l'essere umano, non è che una modificazione transitoria e contingente, modificazione che, comunque, non può minimamente influenzare il principio. Immutabile per sua natura, il « Sé » sviluppa le sue possibilità in tutte le modalità di realizzazione nella loro molteplicità indefinita, che, per l'essere totale, corrispondono ad altrettanti stati diversi, ognuno dei quali ha condizioni di esistenza che lo limitano e lo determinano, ma di cui uno solo costituisce la parte o, piuttosto, la determinazione particolare di questo essere, che è l'« io » o l'individualità umana. D'altra parte, a dire il vero, non si può parlare di sviluppo se non dal punto di vista della manifestazione; al di fuori di questa tutto deve necessariamente trovarsi in perfetta simultaneità nell'« eterno presente »; ed è per questa ragione che la « permanente attualità » del « Sé » non può esserne infirmata. Il « Sé » è dunque il principio in virtù del quale esistono, ciascuno nel proprio dominio – che può essere chiamato un gra-

[1] Cfr. *L'Homme et son devenir*... cit., cc. II e X.
[2] *Ivi*, c. II.

do di esistenza –, tutti gli stati dell'essere; e ciò deve intendersi non solo degli stati manifestati (individuali come lo stato umano o sopraindividuali, cioè, in altri termini, formali o informali) ma anche – quantunque la parola « esistere » diventi allora impropria – degli stati non manifestati, comprendenti tutte le possibilità non suscettibili, per loro natura, di alcuna manifestazione, unitamente con le stesse possibilità di manifestazione in modo principiale; quanto al « Sé », esso è per virtù propria, non avendo e non potendo avere, nell'unità totale e indivisibile della sua natura intima, alcun principio che gli sia esteriore.

Abbiamo fatto notare che la parola « esistere » non può essere applicata correttamente al non manifestato, cioè, in definitiva, allo stato principiale; essa infatti nel suo significato strettamente etimologico (dal latino *ex-stare*) indica l'essere dipendente da un principio diverso da se stesso, in altri termini, colui che non ha in sé la propria ragion sufficiente, cioè l'essere contingente che non è altro che l'essere manifestato.[3] Quando parleremo dell'Esistenza, ci riferiremo dunque alla manifestazione universale, con tutti gli stati o gradi in molteplicità indefinita che essa comporta, ognuno dei quali può anche essere chiamato un « mondo »; ma questo termine non si può più applicare al grado dell'Essere puro, principio di tutta

[3] Di conseguenza, se si vuol parlare rigorosamente, l'espressione « esistenza di Dio » è un controsenso, sia che, come si fa di solito, si intenda « Dio » come l'Essere, sia, a maggior ragione, che lo si intenda come il Principio supremo che è al di là dell'Essere.

la manifestazione ed esso stesso non manifestato, né, *a fortiori*, a ciò che si trova al di là dell'Essere stesso.

Per prima cosa, è opportuno stabilire il principio che l'Esistenza, considerata in modo universale secondo la nostra definizione precedente, è unica nella sua natura intima, e trae questa sua unità appunto dall'Essere, che è uno in se stesso; infatti, l'Esistenza universale non è nient'altro che la manifestazione integrale dell'Essere o, per parlare più esattamente, la realizzazione, in modo manifestato, di tutte le possibilità che l'Essere comporta e contiene, in modo principiale, nella sua stessa unità. Analogamente all'unità dell'Essere su cui si basa, d'altronde, questa « unicità » dell'Esistenza (se ci è consentito l'uso di un vocabolo che può sembrare un neologismo),[4] non esclude la molteplicità dei modi della manifestazione, né da questa può essere infirmata, in quanto questi modi essa li comprende ugualmente tutti, per la sola ragione che tutti sono ugualmente possibili, tale possibilità implicando che ognuno di essi debba essere realizzato, secondo le condizioni che gli sono proprie. Ne consegue, come abbiamo appena affermato, che l'Esistenza, nella sua « unicità », comporta una indefinità di gradi, corrispondenti a tutti i modi della manifestazione universale; e in correlazione con questa molteplicità indefinita dei gradi dell'Esistenza, è

[4] Questo termine è quello che consente di tradurre il più fedelmente possibile l'equivalente espressione araba *Wahdatul-wujûd*. A proposito della distinzione che bisogna fare tra l'« unicità » dell'Esistenza, l'« unità » dell'Essere e la « non dualità » del Principio supremo, cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., c. VI.

implicita, per un essere qualsiasi considerato nella sua totalità, una molteplicità ugualmente indefinita di stati possibili, ciascuno dei quali deve realizzarsi in un grado determinato dell'Esistenza.

La molteplicità degli stati dell'essere, che è una verità metafisica fondamentale, è già vera quando ci limitiamo a considerare gli stati di manifestazione, come abbiamo fatto qui, e come dobbiamo fare quando si tratta soltanto dell'Esistenza; essa è dunque vera, *a fortiori*, se si considerano simultaneamente gli stati di manifestazione e gli stati di non manifestazione, il cui insieme costituisce l'essere totale, il quale viene allora preso in esame, non soltanto nel dominio dell'Esistenza, sia pure nella sua estensione integrale, bensì nel dominio illimitato della Possibilità universale. È importante sia ben chiaro, infatti, che l'Esistenza comprende soltanto le possibilità di manifestazione e, per di più, limitata a quelle che si manifestano effettivamente, perché quelle che non si manifestano, che sono cioè possibilità di manifestazione allo stato principiale, appartengono al grado dell'Essere. L'Esistenza, quindi, è ben lungi dall'essere tutta la Possibilità; sempre che si voglia intendere questa Possibilità come veramente universale e totale, cioè fuori e di là da tutte le limitazioni, ivi compresa quella prima limitazione, la più primordiale di tutte le determinazioni, cioè l'affermazione dell'Essere puro.[5]

[5] Bisogna notare che, nell'edificazione dei loro sistemi, i filosofi hanno sempre la pretesa, più o meno cosciente, di imporre dei limiti alla Possibilità universale, cosa contraddittoria, ma resa necessaria proprio dalla

Quando si parla degli stati di non manifestazione di un essere, bisogna ancora distinguere tra il grado dell'Essere, e ciò che è al di là di Esso; in quest'ultimo caso, è evidente che lo stesso termine « essere » non si può più applicare nel suo vero significato; tuttavia, dato che la struttura stessa del linguaggio ci obbliga a mantenerlo in mancanza di un altro più adatto, dovremo attribuirgli soltanto un valore analogico e simbolico, ché, diversamente, ci sarebbe del tutto impossibile trattare di questi argomenti. Potremo così continuare a parlare dell'essere totale come di quello che è, a un tempo, manifestato in alcuni dei suoi stati e non manifestato in altri, e, appunto tenendo conto della presenza di questi ultimi, senza essere obbligati ad arrestarci alla considerazione del grado che è proprio dell'Essere.[6]

Gli stati di non manifestazione sono essenzialmente extraindividuali, quindi non possono assolutamente essere individualizzati, analogamente al « Sé » principiale da cui non si possono separare; gli stati di manifestazione, invece, sono in parte individuali e in parte « non individuali », secondo la già citata differenza che corrisponde alla distinzione tra manifestazione formale e manifestazione informale. Quanto al caso particolare dell'uomo, la sua indivi-

natura di un sistema in quanto tale; potrebbe persino essere istruttivo fare la storia delle diverse teorie filosofiche moderne, quelle cioè che presentano al massimo grado tale carattere sistematico, ponendosi dal punto di vista delle presunte limitazioni della Possibilità universale.

[6] A proposito dello stato che corrisponde al grado dell'Essere e dello stato incondizionato che è di là dall'Essere, cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., cc. XIV-XV.

dualità attuale, che costituisce propriamente lo stato umano, è solo uno stato di manifestazione tra una indefinità di altri, che si devono concepire come tutti ugualmente possibili, quindi tutti almeno virtualmente esistenti, anche se non effettivamente realizzati dall'essere che, sotto un aspetto relativo e parziale, prendiamo in considerazione nello stato individuale umano.

II.

# L'« UOMO UNIVERSALE »

La realizzazione effettiva dei molteplici stati dell'essere è implicita nella concezione di ciò che diverse dottrine tradizionali, in particolare l'esoterismo islamico, definiscono come l'« Uomo Universale ».[1] Tale concezione, come vedemmo altrove, stabilisce l'analogia costitutiva tra la manifestazione universale e la sua modalità individuale umana, o, per servirci del linguaggio dell'ermetismo occidentale, tra il « macrocosmo » e il « microcosmo ».[2] Questa nozione può d'altronde essere considerata secondo gradi ed estensioni differenti, rimanendo infatti in tutti questi casi valevole la medesima analogia:[3] si può,

[1] L'« Uomo Universale » (in arabo *El-Insânul-kâmil*) è l'*Adam Qadmôn* della *Qabbalah* ebraica; è pure il « re » *(Wang)* della tradizione estremo-orientale (*Tao-te-king*, XXV). Esiste, nell'esoterismo islamico, un numero abbastanza grande di trattati di diversi autori su *El-Insânul-kâmil*; qui menzioneremo soltanto, come più particolarmente importanti dal nostro punto di vista, quelli di Muhyiddin ibn Arabi e di Abdul-Karîm El-Jîli.

[2] Abbiamo spiegato altrove in qual modo impieghiamo questi termini, come pure altri per i quali pensiamo di non doverci preoccupare dell'abuso che talvolta se ne è potuto fare (cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., cc. II e IV). Questi termini, di origine greca, hanno pure in arabo i loro esatti equivalenti *(El-Kawnul-kebir* e *El-Kawnuç-çeghîr)*, che sono assunti nella stessa accezione.

[3] Un'analoga osservazione potrebbe essere fatta per quel che riguarda la teoria dei cicli che, in fondo, è solo una diversa espressione degli stati

per esempio, limitarla all'umanità stessa, intesa sia nella sua natura specifica, che nella sua organizzazione sociale; è infatti su tale analogia che si basa, tra le altre applicazioni, l'istituzione delle caste.[4] A un altro grado, già più esteso, questa nozione può abbracciare il dominio di esistenza corrispondente a tutto l'insieme di un determinato stato d'essere, qualunque esso sia.[5] Ma questo significato, si tratti dello stato umano (sia pure nell'integrale sviluppo di tutte le sue modalità) o di un altro stato individuale, è pur sempre soltanto cosmologico, mentre ciò che dobbiamo essenzialmente aver presente è la trasposizione metafisica della nozione di uomo individuale, trasposizione che deve essere effettuata nel dominio extra e sopraindividuale. In questo senso, per riferirci a ciò che dicevamo prima, la concezione dell'« Uomo Universale » potrà essere applicata, in primo luogo e più comunemente, all'insieme degli stati di manifestazione, ma si potrà renderla ancora più universale, nella pienezza del significato di questa parola, con l'estenderla parimenti agli stati di non manifestazione, e cioè alla realizzazione completa e perfetta dell'essere totale, inteso nel senso superiore che abbiamo indicato, sempre con la riserva che anche il termine « essere » deve in questo caso venire interpretato in senso puramente analogico.

di esistenza: ogni ciclo secondario riproduce in qualche modo, su scala minore, fasi corrispondenti a quelle del ciclo più esteso cui è subordinato.

[4] Cfr. il *Purusha-Sûkta* del *Rig-Vêda*, X, 90.

[5] A questo proposito, e a proposito del *Vaishwânara* della tradizione indù, cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., c. XII.

È essenziale osservare che qualsiasi trasposizione metafisica, tipo quella di cui abbiamo parlato, deve essere intesa come espressione di una analogia nel vero significato del termine; ma a questo proposito è opportuno ricordare che ogni vera analogia deve essere applicata in senso inverso, come lo mostra il noto sigillo di Salomone, formato dall'unione di due triangoli opposti.[6] Allo stesso modo che l'immagine di un oggetto in uno specchio si presenta rovesciata nei confronti dell'oggetto stesso, così ciò che è primo o maggiore nell'ordine principiale è, almeno in apparenza, ultimo o minore nell'ordine della manifestazione.[7] Se prendiamo dei termini di paragone in campo matematico, come abbiamo già fatto al fine di rendere la cosa più comprensibile, vediamo, per esempio, che il punto geometrico è nullo come quantità e non occupa spazio alcuno; eppure (come spiegheremo meglio in seguito) esso è il principio in virtù del quale viene prodotto tutto lo spazio, che non è altro se non lo sviluppo o l'espansione delle sue virtualità. Analogamente, l'unità aritmetica è il più piccolo dei numeri se la si considera nella loro molteplicità, ma è invece il più grande, in quanto principio, poiché virtualmente li contiene tutti, e produce tutta la loro serie attraverso la sola, indefinita ripetizione di se stessa.

Si ha dunque analogia, ma non similitudine, tra l'uomo individuale, essere relativo e incompleto, pre-

[6] *Ivi*, cc. I e III.

[7] Abbiamo ricordato altrove che ciò è espresso nettamente sia in testi tratti dalle *Upanishad* sia in altri tratti dal Vangelo.

so qui come tipo di un certo modo di esistenza, o anche di tutta l'esistenza condizionata, e l'essere totale, incondizionato e trascendente rispetto a qualsiasi modo particolare e determinato di esistenza, come pure rispetto all'Esistenza pura e semplice, quell'essere totale, cioè, che designiamo simbolicamente come l'« Uomo Universale ». In virtù di questa analogia, cioè per applicare a titolo di esempio quanto abbiamo spiegato, si potrà dire che, se l'« Uomo Universale » è il principio di tutta la manifestazione, l'uomo individuale dovrà esserne in qualche modo, nell'ordine che gli è proprio, come la risultante e il compimento; ed è questa la ragione per cui tutte le tradizioni concordano, nel considerarlo come sintesi di tutti gli elementi e di tutti i regni della natura.[8] Affinché l'analogia sia esatta, come effettivamente è, bisogna che le cose stiano in questo modo; ma, perché essa sia del tutto giustificata, in una con la designazione stessa di « Uomo Universale », occorrerebbe che si esponessero alcune considerazioni sulla funzione cosmogonica propria dell'essere umano, che, a svilupparle completamente, ci allontanerebbero un po' troppo dal soggetto che ci proponiamo di esporre in particolare, e troveranno forse sede più opportuna in qualche altra occasione. Per il momento, quindi, ci limiteremo a dire che l'essere umano, sul piano di

[8] Segnaliamo a questo proposito la tradizione islamica relativa alla creazione degli angeli e a quella dell'uomo. Il significato reale di queste tradizioni non ha, beninteso, assolutamente niente in comune con certe concezioni « trasformistiche » o anche semplicemente « evoluzionistiche », nel senso più generale di questa parola, né con alcuna fantasia moderna ispirata più o meno direttamente da tali concezioni antitradizionali.

esistenza individuale che gli è proprio, ha una funzione che può veramente qualificarsi « centrale », in rapporto a tutti gli altri esseri che occupano il medesimo piano; questa funzione fa dell'uomo l'espressione più completa dello stato individuale preso in considerazione, le cui possibilità, per così dire, si integrano tutte in lui, almeno da un certo punto di vista e a condizione di non considerarlo solo come modalità corporea, ma come insieme di tutte le sue modalità, nell'estensione indefinita di cui esse sono suscettibili.[9] Sono queste le ragioni più profonde su cui può basarsi l'analogia di cui parliamo; ed è questa situazione particolare che permette di trasporre, in modo valevole, la nozione stessa dell'uomo, piuttosto che quella di qualsiasi altro essere manifestato nel medesimo stato, per trasformarla nella concezione tradizionale dell'« Uomo Universale ».[10]

Aggiungeremo ancora una osservazione della massima importanza: l'« Uomo Universale » non esiste che virtualmente e in certo modo negativamente, come un archetipo ideale, fino a quando la realizzazione effettiva dell'essere totale non gli abbia conferito un'esistenza attuale e positiva; e questo è vero per qualsiasi essere, che stia effettuando, o che debba

[9] La realizzazione dell'individualità umana integrale corrisponde allo « stato primordiale » di cui abbiamo parlato sovente, e che la tradizione giudaico-cristiana chiama « stato edenico ».

[10] A evitare equivoci, ricordiamo che intendiamo sempre la parola « trasformazione » nel suo senso strettamente etimologico, cioè di « passaggio di là dalla forma », di là quindi da tutto ciò che appartiene all'ordine delle esistenze individuali.

effettuare, tale realizzazione.[11] D'altra parte, per evitare malintesi, precisiamo che questo modo di esprimersi, il quale presenta come successivo ciò che in sé è essenzialmente simultaneo, è valevole soltanto se ci si pone dall'angolo visuale specifico di uno stato di manifestazione dell'essere, preso come punto di partenza della realizzazione. È evidente, inoltre, che espressioni come « esistenza negativa » e « esistenza positiva » non devono essere prese alla lettera, dato che la nozione stessa di « esistenza » si applica, a rigore, solo in una certa misura e fino a un certo punto; ma le imperfezioni inerenti al linguaggio, che per sua natura è legato alle condizioni dello stato umano, e, in particolare, alla sua modalità corporea e terrestre, rendono spesso necessario, con qualche precauzione, l'uso di « immagini verbali » di questo genere, senza le quali sarebbe del tutto impossibile farsi comprendere, specialmente in lingue come quelle occidentali, così poco adatte all'espressione delle verità metafisiche.

[11] In un certo senso questi due stati, negativo e positivo, dell'« Uomo Universale » corrispondono rispettivamente, nella tradizione giudaico-cristiana, allo stato precedente la « caduta » e a quello successivo alla « redenzione »; da questo punto di vista, si tratta dunque dei due Adami di cui parla san Paolo (1 Cor. 15), il che dimostra nello stesso tempo la relazione esistente tra l'« uomo universale » e il *Logos* (cfr. R. GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Éd. Véga, Parigi 1929, ed. 2, p. 98; trad. it.: *Autorità spirituale e potere temporale*, Rusconi, Milano 1972.

III.

# IL SIMBOLISMO METAFISICO DELLA CROCE

La realizzazione dell'« Uomo Universale » viene simboleggiata, dalla maggior parte delle dottrine tradizionali, con un segno che è dappertutto il medesimo, poiché, come abbiamo detto all'inizio, è di quelli che si ricollegano direttamente alla Tradizione primordiale: si tratta del segno della croce, che rappresenta perfettamente il modo in cui viene raggiunta tale realizzazione, mediante la comunione perfetta della totalità degli stati dell'essere, ordinati gerarchicamente in armonia e conformità, nell'espansione integrale secondo i due sensi dell'« ampiezza » e dell'« esaltazione ».[1] Si può infatti considerare che questa doppia espansione dell'essere si effettui da una parte orizzontalmente, cioè a un determinato livello o grado di esistenza, e dall'altra verticalmente, cioè nella sovrapposizione gerarchica di tutti i gradi. Il senso orizzontale rappresenta quindi l'« ampiezza »,

[1] Questi termini sono tratti dal linguaggio dell'esoterismo islamico, che è particolarmente preciso su questo argomento. In Occidente, il simbolo della « rosa-croce » ha avuto esattamente lo stesso senso, prima che l'incomprensione moderna desse luogo a una congerie di interpretazioni bizzarre o insignificanti; il significato della rosa sarà spiegato in seguito.

cioè l'estensione integrale dell'individualità assunta come base della realizzazione, estensione che consiste nello sviluppo indefinito di un insieme di possibilità soggette a condizioni particolari di manifestazione; nel caso dell'essere umano, sia ben chiaro, questa estensione non si limita affatto alla parte corporea dell'individualità, ma dell'individualità comprende tutte le modalità, essendo lo stato corporeo una di esse. Il senso verticale rappresenta la gerarchia – anch'essa a maggior ragione indefinita – degli stati multipli, ognuno dei quali, considerato nella sua integralità, rappresenta un insieme di possibilità corrispondente a uno dei tanti « mondi » o gradi che sono compresi nella sintesi totale dell'« Uomo Universale ».[2] In questa rappresentazione della croce, l'espansione orizzontale corrisponde dunque all'indefinità di modalità possibili in un determinato stato d'essere considerato integralmente, mentre la sovrapposizione verticale corrisponde alla serie indefinita degli stati dell'essere totale.

[2] « Quando l'uomo, nel "grado universale", si esalta verso il sublime, quando sorgono in lui gli altri gradi (stati non umani) in perfetta espansione, egli è l'"Uomo Universale". Sia l'esaltazione che l'ampiezza hanno raggiunto la loro pienezza nel Profeta (che è in tal modo identico all'"Uomo Universale") » (*Epistola sulla Manifestazione del Profeta*, dello Sciaykh Mohammed ibn Fadlallah El-Hindi). Ciò permette di comprendere la seguente frase, pronunciata una ventina d'anni fa da una personalità che occupava allora nell'islam, anche dal solo punto di vista exoterico, una posizione molto elevata: « Se i cristiani hanno il segno della croce, i musulmani ne posseggono la dottrina ». Aggiungeremo che, dal punto di vista esoterico, la relazione dell'« Uomo Universale » con il Verbo da una parte e con il Profeta dall'altra non lascia sussistere, per quel che riguarda il fondo stesso della dottrina, nessuna divergenza reale tra il cristianesimo e l'islam, intesi l'uno e l'altro nel loro vero significato. Pare che la concezione del *Vohu-Mana* presso gli antichi Persiani corrispondesse anch'essa a quella dell'« Uomo Universale ».

È evidente che lo stato il cui sviluppo è raffigurato dalla linea orizzontale può essere uno qualunque; in particolare sarà lo stato in cui si trova in quel momento, per quanto riguarda la sua manifestazione, l'essere che realizza l'« Uomo Universale », stato che è per lui punto di partenza, supporto o base di questa realizzazione. Qualsiasi stato, come si vedrà meglio in seguito, può fornire a un essere questa base; il considerare particolarmente a questo proposito lo stato umano è dovuto al fatto che, trattandosi del nostro, è quello che ci riguarda più direttamente, per cui il caso che ci troviamo più comunemente di fronte è quello di esseri che intraprendono da questo stato la realizzazione di cui parliamo; ma dal punto di vista metafisico, sia ben chiaro, ciò non significa affatto che esso sia un caso privilegiato.

È di fondamentale importanza capire sin d'ora che la realizzazione effettiva della totalità dell'essere, che come tale è al di là di qualsiasi condizione, è precisamente ciò che la dottrina indù chiama « liberazione » *(Moksha)*, e che l'esoterismo islamico chiama « identità suprema ».[3] D'altra parte, in quest'ultima forma tradizionale si insegna che l'« Uomo Universale », nella sua rappresentazione mediante la coppia « Adamo-Eva », ha il numero di *Allâh*, il che è appunto un'espressione della « identità suprema ».[4] A

[3] Cfr. a questo proposito gli ultimi capitoli dell'*Homme et son devenir...* cit.

[4] Questo numero, 66, è la somma dei valori numerici delle lettere che compongono i nomi *Adam wa Hawâ*. Secondo il Genesi ebraico, l'uomo, « creato maschio e femmina », cioè in uno stato androginico, è « a immagine di Dio »; d'altro canto, secondo la tradizione islamica, *Allâh* ordinò agli an-

questo proposito bisogna fare un'osservazione abbastanza importante: si potrebbe infatti obiettare che la designazione « Adamo-Eva », pur essendo certamente suscettibile di trasposizione, non è tuttavia propriamente applicabile con esattezza che allo stato primordiale umano; ma anche se l'« identità suprema » può essere realizzata effettivamente soltanto con l'integrazione della totalità degli stati multipli, si può dire tuttavia che essa, in certo qual modo, è già realizzata virtualmente allo stadio « edenico », con l'integrazione dello stato umano ricondotto al suo centro originale, centro che d'altronde, come si vedrà, è il punto di comunicazione diretta con gli altri stati.[5]

Si può dire, del resto, che anche l'integrazione dello stato umano, o di un altro stato qualsiasi, rappresenta, nel suo ordine e al suo livello, la realizzazione stessa della totalità dell'essere, e ciò si potrà vedere chiaramente nel simbolismo geometrico, che verrà esposto in seguito. Se è così, è perché in tutte le cose, ma particolarmente nell'uomo e più specificamente nell'uomo corporeo, si può ritrovare la corri-

geli di adorare l'uomo (*Qorân*, 2, 34; 17, 61; 18, 50). Lo stato androginico originale è lo stato umano completo, in cui gli elementi complementari, anziché opporsi, si trovano in perfetto equilibrio; dovremo ritornare in seguito su questo punto. Aggiungeremo solo che, nella tradizione indù, una espressione di questo stato è contenuta simbolicamente nella parola *Hamsa* in cui, inoltre, i due poli complementari dell'essere sono messi in corrispondenza con le due fasi della respirazione, che rappresentano quelle della manifestazione universale.

[5] I due stadi indicati qui a proposito della realizzazione dell'« identità suprema » corrispondono alla distinzione che abbiamo già fatto altrove tra ciò che si può chiamare l'« immortalità effettiva », e l'« immortalità virtuale »: cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XVIII.

spondenza e quasi la prefigurazione dell'« Uomo Universale »; ogni parte dell'universo, infatti, si tratti di un mondo o di un essere particolare, è ovunque e sempre analoga al tutto.

Perfino un filosofo come Leibniz ebbe ragione ad ammettere che ogni « sostanza individuale » (con le riserve già manifestate circa il valore di questa espressione) deve contenere in sé una rappresentazione integrale dell'universo, cosa che corrisponde a una corretta applicazione dell'analogia tra « macrocosmo » e « microcosmo »;[6] senonché egli, arrestandosi alla considerazione della « sostanza individuale » e a questa volendo ridurre l'essere stesso – un essere completo e per giunta autosufficiente, quindi senza comunicazione reale con tutto ciò che lo trascende –, si è interdetto il passaggio dal senso dell'« ampiezza » a quello dell'« esaltazione », privando così la sua dottrina di qualsiasi portata metafisica vera.[7]

Non è certo nostra intenzione dedicarci qui allo studio di concezioni filosofiche, qualunque esse siano, né tanto meno di cose di carattere altrettanto « pro-

[6] Abbiamo già avuto occasione di segnalare che Leibniz, diversamente dagli altri filosofi moderni, era venuto in possesso di alcuni dati tradizionali, peraltro abbastanza elementari e incompleti, che, per quel che si può giudicare dall'uso che ne ha fatto, sembra non aver capito gran che.

[7] Un altro difetto capitale del pensiero di Leibniz, forse legato più o meno strettamente con quello già indicato, consiste nell'introduzione del punto di vista morale in considerazioni di ordine universale con cui esso non ha niente a che fare, mediante il « principio del migliore », che questo filosofo ha voluto vedere come la « ragion sufficiente » di ogni esistenza. A questo proposito, aggiungiamo inoltre che la distinzione tra il possibile e il reale, come viene stabilita da Leibniz, non può avere alcun valore metafisico, poiché tutto ciò che è possibile è per ciò stesso reale secondo il modo che gli è proprio.

fano»; ma questa osservazione ci si presentava del tutto naturale, come applicazione quasi immediata di quanto abbiamo detto circa i due sensi secondo cui si compie lo sviluppo dell'essere totale.

Per ritornare al simbolismo della croce, dobbiamo notare ancora che questa, oltre al significato metafisico e principiale di cui abbiamo esclusivamente parlato fin qui, ha diversi altri sensi più o meno secondari e contingenti; secondo quanto abbiamo detto, in generale, sulla pluralità dei significati inclusi in ogni simbolo, è normale che sia così. Prima di sviluppare la rappresentazione geometrica dell'essere e dei suoi stati multipli, qual è racchiusa sinteticamente nel segno della croce, e prima di penetrare in modo più specifico tale simbolismo alquanto complesso, specie se gli si vuol dare il massimo sviluppo possibile, ci occuperemo un po' di questi altri significati: infatti, benché le considerazioni che li riguardano non siano l'argomento specifico del presente studio, tra tutte queste cose esistono legami talora assai più stretti di quanto si possa pensare, e ciò sempre a causa di quella legge di corrispondenza che, sin dall'inizio, abbiamo indicato come fondamento stesso di ogni simbolismo.

IV.

# LE DIREZIONI DELLO SPAZIO

Certi scrittori occidentali, dalle pretese più o meno iniziatiche, hanno voluto attribuire alla croce un significato esclusivamente astronomico, sostenendo che essa è « un simbolo della congiunzione cruciale che l'ellittica forma con l'equatore », nonché « un'immagine degli equinozi, quando il sole, nel suo percorso annuale, occupa successivamente questi due punti ».[1] Per la verità, come abbiamo spiegato, questa interpretazione della croce è possibile in quanto i fenomeni astronomici, da un punto di vista più elevato, possono essere considerati essi stessi come simboli, e si può perciò ritrovarvi, come ovunque d'altronde, quella raffigurazione dell'« Uomo Universale » alla quale abbiamo fatto allusione nel capitolo precedente; se quei fenomeni sono simboli, è però evidente che non sono la cosa simboleggiata, e il fatto di prenderli per quest'ultima costituisce un capovolgimento dei rapporti normali tra i diversi ordini di

[1] Queste citazioni sono tratte, come esempio particolarmente significativo, da un ben noto autore massonico, J.-M. Ragon (*Rituel du grade de Rose-Croix*, pp. 25-28).

realtà.[2] La figura della croce, che possiamo trovare nei fenomeni astronomici o di altro genere, ha esattamente lo stesso valore simbolico di quella che possiamo tracciare noi stessi;[3] tutto ciò prova soltanto che il vero simbolismo, lungi dall'essere un prodotto artificiale dell'uomo, si trova nella natura stessa, o, meglio ancora, che la natura tutta non è altro che un simbolo delle realtà trascendenti.

Le due frasi citate, anche se interpretate correttamente, contengono pur sempre un errore: infatti, in primo luogo l'ellittica e l'equatore non formano una croce perché questi due piani non si intersecano ad angolo retto; in secondo luogo i due punti equinoziali sono congiunti evidentemente da una sola linea retta, per cui ne risulta ancor meno la croce. In realtà si tratta di considerare, nel primo caso, il piano dell'equatore e l'asse che, congiungendo i poli, è perpendicolare a tale piano; e, nel secondo, le due linee che congiungono rispettivamente i due punti solstiziali e i due punti equinoziali; otteniamo così quella che può essere definita una croce verticale nel primo caso, e una croce orizzontale nel secondo. L'in-

[2] Può anche essere utile ricordare qui (benché l'abbiamo già fatto presente in altre occasioni) che fu questa interpretazione astronomica, insufficiente già di per se stessa e radicalmente sbagliata quando abbia pretesa di esclusività, a dare origine alla fin troppo famosa teoria del « mito solare », inventata verso la fine del secolo XVIII da Dupuis e Volney, ripresa più tardi da Max Müller e ancor oggi dai principali rappresentanti di una sedicente « scienza delle religioni » che per noi è del tutto impossibile prendere sul serio.

[3] I simboli, d'altra parte, conservano sempre il valore che è loro proprio, anche quando sono tracciati senza intenzione cosciente, come accade per esempio quando alcuni di essi, benché incompresi, si conservano a titolo semplicemente ornamentale.

sieme di queste due croci, aventi lo stesso centro, forma la croce a tre dimensioni, le cui braccia sono orientate secondo le sei direzioni dello spazio;[4] queste corrispondono ai sei punti cardinali, i quali, unitamente al centro, formano il settenario.

In un altro studio abbiamo avuto occasione di segnalare l'importanza attribuita dalle dottrine orientali a queste sette regioni dello spazio, e la loro corrispondenza con certi periodi ciclici.[5] Riteniamo opportuno riprodurre qui un testo da noi citato allora, che dimostra come nelle tradizioni occidentali si trovi una concezione analoga: « Clemente d'Alessandria dice che da Dio, "cuore dell'universo", prendono origine le estensioni indefinite che si dirigono l'una in alto, l'altra in basso, questa a destra, quella a sinistra, l'una avanti e l'altra indietro; dirigendo il suo sguardo verso queste sei estensioni come verso un numero sempre uguale, egli definisce il mondo; egli è l'inizio e la fine (l'*alfa* e l'*omega*); in lui terminano le sei fasi del tempo, ed è da lui che ricevono la loro estensione indefinita; questo è il segreto del numero sette ».[6]

Lo stesso simbolismo si trova anche nella *Qabbalah* ebraica, in cui si parla del « palazzo santo » o

[4] Non bisogna confondere le « direzioni » con le « dimensioni » dello spazio: vi sono sei direzioni, ma soltanto tre dimensioni, ciascuna delle quali implica due direzioni diametralmente opposte. La croce di cui parliamo ha pertanto sei braccia, ma è formata soltanto da tre rette, ciascuna delle quali è perpendicolare ad altre due; in termini geometrici, ogni braccio è una « semiretta » diretta in un certo senso a partire dal centro.

[5] Cfr. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, Ch. Bosse, Parigi 1927, c. VII; trad. it.: *Il Re del mondo*, Atanòr, Roma 1952.

[6] P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, vol. I, pp. 215-216.

« palazzo interiore » situato appunto al centro delle sei direzioni dello spazio. Le tre lettere del nome divino *Jehovah*,[7] mediante la loro sestupla permutazione secondo queste sei direzioni, indicano l'immanenza di Dio in seno al mondo, cioè la manifestazione del Logos al centro di tutte le cose, nel punto primordiale di cui le estensioni indefinite non sono che l'espansione o lo sviluppo: « Egli formò dal *Thohu* (il vuoto) qualche cosa, e fece di ciò che non era ciò che è. Egli intagliò delle grandi colonne nell'etere inafferrabile.[8] Egli rifletté, e la parola *(Memra)* produsse ogni oggetto e ogni cosa con il suo Nome Uno ».[9] Il punto primordiale da cui viene proferita la parola divina, si sviluppa, come abbiamo detto, non solo nello spazio, ma anche nel tempo; è il « centro del mondo » sotto tutti gli aspetti, cioè è ugualmente al centro degli spazi e al centro dei tempi. Tutto ciò, se inteso alla lettera, riguarda evidentemente soltanto il nostro mondo, l'unico le cui condizioni di esistenza siano direttamente esprimibili in linguaggio umano: infatti soltanto il mondo sensibile è soggetto allo spazio e al tempo. Ma, poiché in realtà si tratta del Centro di tutti i mondi, si può

[7] Questo nome è formato di quattro lettere, *iod he vau he*, tre soltanto delle quali sono distinte, dato che il *he* è ripetuto due volte.

[8] Si tratta delle « colonne » dell'albero sefirotico: colonna di mezzo, colonna di destra e colonna di sinistra; argomento di cui parleremo in seguito. È essenziale considerare, d'altronde, che l'etere di cui si tratta qui, non va inteso solo come primo elemento del mondo corporeo, ma anche nel senso superiore che si ottiene per trasposizione analogica, similmente a quel che avviene all'*Akâsha* della dottrina indù (cfr. *L'Homme et son devenir*... cit., c. III).

[9] *Sepher Ietsirah*, IV, 5.

passare all'ordine soprasensibile effettuando una trasposizione analogica, in cui lo spazio e il tempo non mantengono che un significato puramente simbolico.

Abbiamo visto che, secondo Clemente d'Alessandria, esistono sei fasi del tempo, rispettivamente corrispondenti alle sei direzioni dello spazio: come abbiamo detto si tratta di sei periodi ciclici, suddivisioni di un altro periodo più generale, talora rappresentati come sei millenni. Per lo *Zohar*, come per il *Talmud*, la durata del mondo è divisa, infatti, in periodi di mille anni: « Il mondo sussisterà per seimila anni, cui fanno allusione le prime sei parole del *Genesi* »;[10] e questi sei millenni sono analoghi ai sei « giorni » della creazione.[11] Il settimo millennio, come il settimo « giorno », è il *Sabbath*, cioè la fase di ritorno al Principio, che corrisponde naturalmente al centro, considerato come settima regione dello spazio. Vi è in ciò una specie di cronologia simbolica, che evidentemente, come quella che si trova in altre tradizioni, non deve essere presa alla lettera; Giuseppe[12] osserva che seimila anni costituiscono dieci « grandi anni », ogni « grande anno » essendo di sei secoli (si tratta del *Naros* dei Caldei); ma altrove questa stessa espressione rappresenta un periodo molto più lungo (presso i Greci e i Persiani di dieci o dodicimila anni). Comunque sia, ciò non ha importanza qui, dove non si tratta di calcolare la durata reale del nostro

[10] *Siphra di Tseniutha: Zohar*, II, 176 b.

[11] Ricordiamo qui il detto biblico: « Mille anni sono come un giorno agli occhi del Signore ».

[12] Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche*, I, 4.

mondo, per la qual cosa sarebbe necessario uno studio approfondito della teoria indù dei *Manvantara*. Dato che attualmente non ci proponiamo niente di simile, è sufficiente intendere queste suddivisioni secondo il loro valore simbolico: perciò diremo soltanto che si può trattare di sei fasi indefinite, quindi di durata indeterminata, più una settima che corrisponde al compimento di tutte le cose e al loro ritorno allo stato primigenio.[13]

Torniamo ora alla dottrina cosmogonica della *Qabbalah*, come è esposta nel *Sepher Ietsirah*: « Si tratta », scrive il Vulliaud, « dello sviluppo, a partire dal Pensiero fino alla modificazione del Suono (la Voce), dall'impenetrabile al comprensibile. Si osserverà che siamo di fronte a un'esposizione simbolica del mistero che ha per oggetto la genesi universale, e che si ricollega al mistero dell'unità. In altri passaggi è quello del "punto" che si sviluppa in tutti i sensi mediante linee,[14] e che diventa comprensibile solo dal "palazzo interiore". È quello dell'etere inafferrabile *(Avir)*, nel quale si genera la concentrazione da cui emana la luce *(Aor)* ».[15] Il punto è effettivamente il simbolo dell'unità; è l'origine dell'estensione, la quale esiste solo in virtù del suo irraggiamento (il « vuoto » anteriore non è che una pura virtualità), ma non diventa comprensibile se non quando esso

[13] Quest'ultimo millennio è senza dubbio assimilabile al « regno di mille anni » di cui si parla nell'Apocalisse.

[14] Nella tradizione indù, queste linee sono rappresentate dai « capelli di Shiva ».

[15] Vulliaud cit., p. 217.

stesso si situa nell'estensione, di cui diviene allora il centro, come spiegheremo più esaurientemente in seguito. L'emanazione della luce, che conferisce all'estensione la sua realtà, « facendo del vuoto qualche cosa, e di ciò che non era ciò che è », è una espansione successiva alla concentrazione: sono queste le due fasi di inspirazione e di espirazione di cui si parla tanto spesso nella dottrina indù, la seconda delle quali corrisponde alla produzione del mondo manifestato; si noti, a questo proposito, l'analogia con il movimento del cuore e con la circolazione del sangue nell'essere vivente. Ma proseguiamo: « La luce *(Aor)* scaturì dal mistero dell'etere *(Avir)*. Fu manifestato il punto nascosto, cioè la lettera *iod* ».[16] Questa lettera rappresenta geroglificamente il Principio, e si dice che a partire da essa avviene la formazione di tutte le altre lettere dell'alfabeto ebraico: tale formazione, secondo il *Sepher Ietsirah*, è il simbolo di quella del mondo manifestato.[17]

È detto pure che il punto primordiale incomprensibile, che è l'Uno non manifestato, dà luogo a tre punti che rappresentano l'Inizio, il Mezzo e la Fine,[18] e che questi tre punti riuniti costituiscono la

[16] Id., p. 218.

[17] La « formazione » *(Ietsirah)* deve intendersi nel suo vero significato di produzione della manifestazione allo stato sottile; la manifestazione allo stato corporeo è chiamata *Asiah*, mentre, d'altra parte, *Beriah* è la manifestazione informale. Già altrove abbiamo segnalato questa esatta corrispondenza tra i mondi considerati dalla *Qabbalah* e il *Tribhuvana* della dottrina indù (cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., c. V).

[18] In un certo senso, questi tre punti possono essere assimilati ai tre elementi del monosillabo *Aum (Om)* nel simbolismo indù, nonché nell'antico simbolismo cristiano: cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XVI e *Le Roi du Monde* cit., c. IV.

lettera *iod*, che è così l'Uno manifestato (o, più esattamente, affermato in quanto principio della manifestazione universale), o ancora, per servirci del linguaggio teologico, Dio che si fa « centro del mondo » in virtù del suo Verbo. « Quando questo *iod* fu originato », dice il *Sepher Ietsirah*, « ciò che rimase di questo mistero o dell'*Avir* (l'etere) nascosto fu *Aor* (la luce) »; infatti, togliendo lo *iod* dalla parola *Avir* rimane *Aor*.

Il Vulliaud cita, a questo proposito, il commento di Mosè di Leòn: « Dopo avere ricordato che il Santo inconoscibile – che sia benedetto – non può essere còlto che attraverso i suoi attributi *(middoth)*, mediante i quali ha creato i mondi,[19] passiamo all'esegesi della prima parola della *Thorah*: *Bereshith*.[20] Antichi autori ci hanno insegnato, relativamente a questo mistero, che è nascosto nel grado supremo, l'etere puro e impalpabile. Questo grado è la somma totale di tutti gli specchi posteriori (cioè esteriori in rapporto appunto a questo grado).[21] Essi ne derivano

[19] Si ritrova qui l'equivalente della distinzione che la dottrina indù stabilisce tra *Brahma* « non qualificato » *(nirguna)* e *Brahma* « qualificato » *(saguna)*, cioè tra il « Supremo » e il « non supremo », l'ultimo dei quali non è altro che *Ishwara* (cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., cc. I e X). *Middah* significa letteralmente « misura » (cfr. il sanscrito *mâtrâ*).

[20] Com'è noto, è la parola con la quale incomincia il Genesi: « *In Principio* ».

[21] È evidente che questo grado è identico al « grado universale » dell'esoterismo islamico, in cui si realizza la sintesi di tutti gli altri gradi, cioè di tutti gli stati dell'Esistenza. La stessa dottrina adopera pure il paragone dello specchio e altri simili; così, secondo un'espressione che abbiamo già citato altrove (cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., c. X), l'Unità, considerata come quella che contiene in sé tutti gli aspetti della Divinità (*Asrâr rabbâniyah* o « misteri dominicali »), cioè tutti gli attributi divini, espressi dai nomi *çifâtiyah* (cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. III), « è, dell'As-

in virtù del mistero del punto, grado nascosto anch'esso, che emana dal mistero dell'etere puro e misterioso.[22]

« Il primo grado, assolutamente occulto (cioè non manifestato), non può essere còlto.[23] Invece il mistero del punto supremo, benché sia profondamente nascosto,[24] può essere còlto nel mistero del "palazzo interiore". Il mistero della corona suprema (*Kether*, la prima delle dieci *Sephiroth*) corrisponde a quello dell'etere *(Avir)* puro e irraggiungibile. È la causa di tutte le cause e l'origine di tutte le origini. È in questo mistero, origine invisibile di tutte le cose, che nasce il "punto" nascosto da cui tutto deriva. Per questo è detto nel *Sepher Ietsirah*: "Prima dell'Uno, che cosa puoi contare?"; in altre parole: prima di questo punto, cosa puoi contare o comprendere? [25] Prima di questo punto non vi era nulla, eccetto *Ain*, cioè il mistero dell'etere puro e irraggiungibile, così chiamato (con una semplice negazio-

soluto (il "Santo" inafferrabile al di fuori dei suoi attributi), la superficie riverberante dalle innumerevoli sfaccettature, che magnifica ogni creatura vi si specchi direttamente »; ed è quasi superfluo far osservare che qui si tratta di questi *Asrâr rabbâniyah.*

[22] Il grado rappresentato dal punto, corrispondente all'Unità, è quello dell'Essere puro (*Ishwara* nella dottrina indù).

[23] Su questo argomento ci si può riferire a ciò che la dottrina indù insegna a proposito di quanto è al di là dell'Essere, cioè dello stato incondizionato di *Âtmâ* (cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XV, dove abbiamo anche indicato gli insegnamenti concordanti delle altre tradizioni).

[24] L'Essere è ancora non manifestato, ma è il principio di tutta la manifestazione.

[25] In effetti l'unità è il primo di tutti i numeri: prima di essa non vi è quindi nulla che si possa contare; la numerazione è presa qui come simbolo della conoscenza in modo distintivo.

ne) a causa della sua incomprensibilità.[26] L'origine comprensibile dell'esistenza risiede nel mistero del "punto" supremo.[27] E poiché questo punto è l'"origine" di tutte le cose, esso viene chiamato "Pensiero" *(Mahasheba)*.[28] Il mistero del Pensiero che crea, corrisponde al "punto" nascosto. È nel Palazzo interiore che il mistero, unito al "punto" nascosto, può essere compreso, poiché, puro e irraggiungibile, l'etere rimane sempre misterioso. Il "punto" è l'etere reso palpabile (in virtù della "concentrazione", punto di partenza di ogni differenziazione) nel mistero del palazzo interiore o Santo dei Santi.[29] Tutto, senza eccezione alcuna, è stato anteriormente concepito nel Pensiero.[30] E se qualcuno dicesse: "Guardate! Vi è qualcosa di nuovo nel mondo", intimategli il silenzio, perché quel qualcosa fu prima concepito nel Pensiero.[31] Dal "punto" nascosto scaturisce il Santo Palazzo interiore (attraverso le linee emanate da questo punto secondo le sei direzioni dello spazio). È il Santo

[26] È lo zero metafisico, o il « non essere » della tradizione estremo-orientale, simbolizzato dal « vuoto » (cfr. *Tao-te-King*, XI); già altrove abbiamo spiegato perché le espressioni di forma negativa sono le sole ancora applicabili al di là dell'Essere: cfr. *L'Homme et son devenir*... cit., ed. 4, c. XV.

[27] Cioè nell'Essere, o principio dell'Esistenza, la quale è identica alla manifestazione universale, così come l'unità è il principio e l'origine di tutti i numeri.

[28] Tutte le cose, infatti, devono essere concepite dal pensiero, prima di realizzarsi esteriormente; ciò va inteso analogicamente, mediante una trasposizione dall'ordine umano all'ordine cosmico.

[29] Il « Santo dei Santi » era rappresentato dalla parte più interna del tempio di Gerusalemme, cioè dal Tabernacolo *(mishkan)* nel quale si manifestava la *Shekinah*, la « presenza divina ».

[30] È il Verbo, inteso come Intelletto divino, il quale, secondo una espressione della teologia cristiana, è il « luogo dei possibili ».

[31] Si tratta della « permanente attualità » di tutte le cose nell'« eterno presente ».

dei Santi, è il cinquantesimo anno (allusione al *Giubileo,* che rappresenta il ritorno allo stato primordiale),[32] chiamato anche la Voce che emana dal Pensiero.[33] Tutti gli esseri e tutte le cause provengono allora dalla forza del "punto" che sta in alto. Ecco quanto concerne i misteri delle tre *Sephiroth* supreme ».[34] Abbiamo voluto citare questo passaggio per intero, nonostante la sua lunghezza, perché, oltre al suo interesse particolare, è in relazione molto più diretta con l'argomento del presente studio di quanto possa supporsi a prima vista.

Il simbolismo delle direzioni dello spazio è precisamente quello che ci troveremo ad applicare in tutto ciò che segue, sia dal punto di vista « macrocosmico », come nel brano citato, sia dal punto di vista « microcosmico ». La croce a tre dimensioni forma, in linguaggio geometrico, un « sistema di coordinate » al quale può essere riferito tutto lo spazio; e lo spazio sarà preso qui a simbolo dell'insieme di tutte le possibilità, sia di un essere particolare che dell'Esistenza universale. Questo sistema è costituito da tre assi, uno verticale e due orizzontali, che sono tre diametri perpendicolari di una sfera indefinita, e che, anche indipendentemente da qualsiasi conside-

[32] Cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. III; si noterà che $50 = 7^2 + 1$. La parola *kol,* « tutto », sia in ebraico che in arabo, ha il valore numerico 50. Cfr. anche le « cinquanta porte dell'Intelligenza ».

[33] È ancora il Verbo, ma inteso come Parola divina: esso, dapprima è Pensiero nell'interiorità (cioè in se stesso), poi è Parola verso l'esterno (cioè in rapporto all'esistenza universale), in quanto la parola è la manifestazione del pensiero; e la prima parola profferita è il *Iehi Aor (fiat lux)* del Genesi.

[34] Vulliaud cit., pp. 405-406.

razione astronomica, si possono considerare orientati verso i sei punti cardinali: nel testo già citato di Clemente d'Alessandria, l'alto e il basso corrispondono rispettivamente allo zenit e al nadir, la destra e la sinistra al sud e al nord, l'avanti e il dietro all'est e all'ovest; ciò può giustificarsi mediante le indicazioni concordanti che si incontrano in quasi tutte le tradizioni. Si può anche dire che l'asse verticale è l'asse polare, cioè la linea fissa che congiunge i due poli, intorno alla quale tutte le cose compiono la loro rotazione; è dunque l'asse principale, mentre i due assi orizzontali non sono che secondari e relativi. Uno di questi due assi orizzontali, quello nord-sud, può anche dirsi asse solstiziale, mentre l'altro, quello est-ovest, può dirsi asse equinoziale: siamo dunque ricondotti al punto di vista astronomico, in virtù di una certa corrispondenza tra i punti cardinali e le fasi del ciclo annuale, corrispondenza la cui esposizione completa ci condurrebbe troppo lontano e che, inoltre, non presenta ora un particolare interesse: senza dubbio essa troverà un posto più adatto in un altro studio.[35]

[35] Si noti ancora, come esempio di concordanza, l'allusione di san Paolo al simbolismo delle direzioni o delle dimensioni dello spazio, quando parla della « larghezza, lunghezza, altezza e profondità dell'amore di Gesù Cristo » (Ef. 3, 18). Qui vengono enunciati distintamente quattro termini in luogo di sei: i due primi corrispondono rispettivamente ai due assi orizzontali, ognuno preso nella sua totalità, mentre i due ultimi corrispondono alle due metà, superiore e inferiore, dell'asse verticale. La ragione di questa distinzione, per quel che riguarda le due metà di tale asse verticale, è che esse si riferiscono a due *guna* diversi e anzi, in un certo senso, opposti; per contro, i due assi orizzontali si riferiscono entrambi per intero a un unico *guna*, come si vedrà nel prossimo capitolo.

V.

# LA TEORIA INDÙ DEI TRE GUNA

Prima di procedere oltre, è opportuno, per quanto si dovrà dire in seguito, richiamare alla memoria le spiegazioni che abbiamo dato altrove sulla teoria indù dei tre *guna*;[1] non è nostra intenzione esporre completamente questa teoria con tutte le sue applicazioni, ma soltanto presentarne qualche aspetto che ha riferimento con il nostro argomento. I tre *guna* sono qualità o attributi essenziali, costitutivi e primordiali per gli esseri considerati nei loro diversi stati di manifestazione;[2] non sono stati, ma condizioni generali cui gli esseri sono sottoposti, da cui in qualche modo sono vincolati,[3] e a cui partecipano

[1] Cfr. *Introduction générale...* cit., pp. 231-232 e *L'Homme et son devenir...* cit., c. IV.

[2] I tre *guna* sono infatti specificamente inerenti a *Prakriti*, che è la « radice » *(mûla)* della manifestazione universale; essi sono in perfetto equilibrio nella sua indifferenziazione primordiale, e ogni manifestazione rappresenta una rottura di tale equilibrio.

[3] Nella sua accezione ordinaria e letterale, il termine *guna* significa « corda »; similmente, le parole *bandha* e *pâsha*, il cui significato specifico è « legame », si applicano a tutte quelle condizioni particolari e limitative di esistenza *(upâdhi)* che definiscono in particolare tale e tal altro stato o modo della manifestazione. Peraltro la denominazione *guna* si applica con maggiore aderenza alla corda di un arco, e quindi, almeno da un certo punto di vista, esprimerebbe l'idea di « tensione » a gradi diversi, da cui, per analogia, quella di « qualificazione »; ma forse, più che l'idea di tensione, bi-

secondo proporzioni indefinitamente diverse; a seconda di tali proporzioni essi sono ripartiti gerarchicamente nell'insieme dei « tre mondi » *(Tribhuvana)*, cioè di tutti i gradi dell'Esistenza universale.

I tre *guna* sono: *sattwa*, conformità all'essenza pura dell'Essere *(Sat)*, equivalente alla luce della Conoscenza *(Jnâna)*; questa è simboleggiata dalla luminosità delle sfere celesti, che rappresentano gli stati superiori dell'essere; *rajas*, la spinta che provoca l'espansione dell'essere in uno stato determinato, cioè lo sviluppo di quelle sue possibilità che sono situate a un certo livello dell'Esistenza; infine *tamas*, oscurità, analoga all'ignoranza *(avidyâ)*, radice tenebrosa dell'essere considerato nei suoi stati inferiori. Ciò è valido per tutti gli stati di manifestazione dell'essere, qualunque essi siano, e quindi queste qualità o queste tendenze possono anche esser prese in considerazione per quanto riguarda in particolare lo stato umano: *sattwa*, tendenza ascendente, riguarda sempre gli stati superiori relativamente allo stato particolare che si prende come base o punto di partenza in questa ripartizione gerarchica; *tamas*, tendenza discendente, riguarda gli stati inferiori rispetto a questo stesso stato; quanto a *rajas*, bisogna riferirlo a quest'ultimo visto in una posizione intermedia tra stati superiori e inferiori, e quindi definibile con una tendenza che non è né ascendente né discendente, ma orizzontale: nel caso presente, tale stato è il « mon-

sogna vederci quella di « tendenza » che, d'altra parte, le assomiglia, com'è indicato dalle parole stesse, e che corrisponde più esattamente alla definizione dei tre *guna*.

do dell'uomo » *(mânava-loka)*, cioè il dominio o grado che lo stato individuale umano occupa nell'Esistenza universale. Si può ora intuire, senza difficoltà, la relazione esistente tra tutto ciò e il simbolismo della croce; che si consideri tale simbolismo dal punto di vista puramente metafisico, oppure dal punto di vista cosmologico; che lo si applichi nell'ordine « macrocosmico » oppure nell'ordine « microcosmico ». Possiamo dire che *rajas* corrisponde in tutti i casi all'intera linea orizzontale, o meglio, se abbiamo in vista la croce a tre dimensioni, all'insieme delle due linee che definiscono il piano orizzontale; *tamas* corrisponde alla parte inferiore della linea verticale, a quella cioè che è situata al di sotto di tale piano orizzontale; *sattwa* corrisponde alla parte superiore della medesima linea verticale, cioè a quella che è situata al di sopra del piano in questione. Quest'ultimo divide così in due emisferi, l'uno superiore e l'altro inferiore, la sfera indefinita di cui abbiamo parlato prima.

In un testo del *Vêda*, i tre *guna* sono presentati come se si trasformassero l'uno nell'altro, secondo un ordine ascendente: « Tutto era *tamas* (all'origine della manifestazione, emergente dall'indifferenziazione primordiale di *Prakriti*): Egli (cioè il supremo *Brahma*) ordinò un mutamento, e *tamas* prese il colore (cioè la natura)[4] di *rajas* (intermedio tra l'oscu-

[4] La parola *varna*, il cui significato specifico è « colore » e, per estensione, « qualità », viene usata per analogia a designare la natura o l'essenza di un principio o di un essere; da ciò dipende pure il suo impiego nel senso di « casta », poiché l'istituzione delle caste, intesa nella sua causa profonda, traduce essenzialmente le differenze di natura proprie ai di-

rità e la luminosità); e *rajas*, ricevuto un nuovo ordine, rivestì la natura di *sattwa* ». Se esaminiamo la croce a tre dimensioni avente come origine il centro di una sfera, cosa che abbiamo già fatto e dovremo fare ancora in seguito, la conversione di *tamas* in *rajas* può essere rappresentata dalla descrizione della metà inferiore di questa sfera, da un polo all'equatore, e quella di *rajas* in *sattwa* dalla descrizione della metà superiore della stessa sfera, dall'equatore all'altro polo. Il piano dell'equatore, supposto orizzontale, raffigura quindi, come abbiamo detto, il campo di espansione di *rajas*, mentre *tamas* e *sattwa* tendono rispettivamente verso i due poli, che sono le estremità dell'asse verticale.[5] Infine, il punto da cui viene ordinata la trasmutazione di *tamas* in *rajas*, e poi quella di *rajas* in *sattwa*, è il centro stesso della sfera, come ci si può subito rendere conto avendo in mente le considerazioni esposte nel capitolo precedente;[6] avremo comunque occasione in seguito di dare spiegazioni più complete su questo argomento.[7]

versi individui umani (cfr. *Introduction générale*... cit., parte III, c. VI). Per quel che concerne i tre *guna*, essi sono d'altronde effettivamente rappresentati con dei colori simbolici: *tamas* dal nero, *rajas* dal rosso e *sattwa* dal bianco (*Chândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 3° Khanda, shruti 1; cfr. *Autorité spirituelle*... cit., ed. 2, p. 53).

[5] Questo simbolismo ci sembra chiarisca e giustifichi quanto basta l'immagine della « corda dell'arco » che, come abbiamo detto, è implicita nel significato del termine *guna*.

[6] È a questa funzione del Principio, nel mondo e in ogni essere, che si addice l'espressione « ordinatore interno » (*antar-yâmî*): esso dirige tutte le cose dall'interno, risiedendo nel punto più interiore di tutti, che è il centro (cfr. *L'Homme et son devenir*... cit., ed. 4, c. XIV).

[7] A tale proposito, sullo schema dell'organizzazione dei tre mondi in corrispondenza con i tre *guna*, cfr. R. GUÉNON, *L'Ésotérisme de Dante*, Ch. Bosse, Parigi 1925, c. VI; trad. it.: *L'esoterismo di Dante*, Atanòr, Roma 1951.

Tutto ciò è ugualmente applicabile sia all'insieme dei gradi dell'Esistenza universale, sia all'insieme degli stati di un essere qualsiasi; tra questi due casi vi è sempre una corrispondenza perfetta, poiché ogni stato di un essere si sviluppa, in tutta l'estensione indefinita di cui è suscettibile, in un grado determinato dell'Esistenza. Inoltre, sono possibili talune applicazioni più specifiche come, per esempio nell'ordine cosmologico, alla sfera degli elementi; ma, dato che la teoria degli elementi non fa parte del nostro attuale argomento, è preferibile rimandare tutto ciò che la concerne a un altro studio, in cui ci proponiamo di trattare delle condizioni dell'esistenza corporea.

VI.

## L'UNIONE DEI COMPLEMENTARI

Dobbiamo ora considerare, almeno sommariamente, un altro aspetto del simbolismo della croce, forse quello più generalmente conosciuto, benché, almeno a prima vista, non sembri avere una relazione immediata con quanto abbiamo detto finora: ci riferiamo alla croce intesa come simbolo dell'unione dei complementari. A tal fine, è sufficiente considerare la croce, come si fa di solito, nella sua forma a due dimensioni; del resto, se si vuole ritornare a quella a tre dimensioni, basta tener presente che la retta orizzontale può essere intesa come la proiezione di tutto il piano orizzontale sul piano, supposto verticale, in cui è tracciata la figura.

Stabilito questo, nella linea verticale si può vedere la rappresentazione del principio attivo, e in quella orizzontale la rappresentazione del principio passivo; tali principi, per analogia con l'ordine umano, vengono rispettivamente designati come maschile e femminile; considerati invece nel loro significato più esteso, cioè in relazione a tutto l'insieme della manifestazione universale, essi sono i principi ai qua-

li la dottrina indù dà i nomi di *Purusha* e *Prakriti*.[1] Non è il caso di riprendere o sviluppare in questa sede le considerazioni che le relazioni tra questi due principi possono suscitare, ma soltanto di mostrare che, nonostante le apparenze, vi è un certo legame tra questo significato della croce e quello che abbiamo chiamato il suo significato metafisico.

Diremo subito, riservandoci di riprendere in seguito l'argomento in forma più esplicita, che questo legame deriva dalla relazione che, nel simbolismo metafisico della croce, esiste tra l'asse verticale e il piano orizzontale. È opportuno tener presente che espressioni come attivo e passivo, o loro equivalenti, hanno senso solo se messe in rapporto l'una all'altra, in quanto il complementarismo è essenzialmente una correlazione tra due termini. È quindi evidente che un complementarismo come quello tra l'attivo e il passivo può essere considerato a livelli diversi, uno stesso termine potendo svolgere una funzione attiva o passiva, a seconda di ciò in relazione a cui svolgerà detta funzione; ma si potrà sempre dire in tutti i casi che in tale rapporto il termine attivo è, nel suo ordine, analogo a *Purusha*, e il termine passivo analogo a *Prakriti*. Come vedremo in seguito, l'asse verticale che lega insieme tutti gli stati dell'essere attraversandoli nei loro centri rispettivi, è il luogo di manifestazione di quella che la tradizione estremo-orientale chiama « attività del cielo », cioè l'esatto equivalente dell'attività « non agente » di *Purusha*, in virtù

[1] Cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., c. IV.

della quale vengono determinate, in *Prakriti*, le produzioni corrispondenti a tutte le possibilità di manifestazione. Quanto al piano orizzontale, vedremo che esso costituisce un « piano di riflessione », raffigurato simbolicamente come la « superficie delle acque », le quali « acque », come è noto, in tutte le tradizioni sono un simbolo di *Prakriti* o della « passività universale »;[2] a dire il vero, dato che questo piano rappresenta un certo grado dell'Esistenza (si potrebbe analogamente prendere in considerazione uno qualsiasi dei piani orizzontali corrispondenti alla moltitudine indefinita degli stati di manifestazione), esso non è identico a *Prakriti* come tale, ma soltanto qualcosa di già determinato da un certo insieme di condizioni speciali di esistenza (quelle che definiscono un mondo), che adempie alla funzione di *Prakriti*, in senso relativo e a un certo livello, nell'insieme della manifestazione universale.

Dobbiamo ancora chiarire un punto, che si ricollega direttamente allo studio dell'« Uomo Universale »: abbiamo parlato prima di quest'ultimo nella sua costituzione come insieme « Adamo-Eva », mentre abbiamo spiegato altrove che la coppia *Purusha-Prakriti*, sia nei riguardi dell'intera manifestazione, sia, più particolarmente, rispetto a uno stato d'essere determinato, può essere considerata equivalente all'« Uomo Universale ».[3] Da questo punto di vista, l'« androgino » primordiale, di cui parlano tutte le

[2] *Ivi*, c. V.
[3] *Ivi*, c. IV.

tradizioni, dovrà dunque essere considerato come frutto dell'unione dei complementari; senza dilungarci ulteriormente su questo argomento, possiamo peraltro dire cosa si deve dedurne, e cioè che, nella realizzazione della totalità dell'essere, i complementari devono effettivamente risultare in equilibrio perfetto senza alcun predominio dell'uno sull'altro.

Si noti d'altra parte che, in generale, a questo « androgino » viene simbolicamente attribuita la forma sferica,[4] cioè la meno differenziata in quanto si estende ugualmente in tutte le direzioni, e che essa veniva considerata dai pitagorici come la più perfetta delle forme e come la raffigurazione della totalità universale.[5] Per dare l'idea della totalità, la sfera, come abbiamo detto, deve peraltro essere indefinita, come sono indefiniti gli assi che formano la croce, i quali sono tre diametri ortogonali di essa; la sfera, in altre parole, essendo determinata dall'irradiamento stesso del suo centro, non perviene mai a chiudersi, perché tale irradiamento è indefinito e occupa lo spazio intero con una serie di onde concentriche,

[4] È noto, a questo proposito, il discorso che, nel *Convivio*, Platone fa tenere da Aristofane, e di cui la maggioranza dei commentatori moderni ha il torto di non riconoscere il valore simbolico, che pure è evidente. Si trova qualcosa di simile in un particolare aspetto del simbolismo estremo-orientale dello *yin-yang*, di cui parleremo in seguito.

[5] Tra tutte le linee di uguale lunghezza, la circonferenza è quella che comprende la superficie massima; analogamente, fra tutti i corpi di uguale superficie, la sfera è quella che contiene il volume massimo; dal punto di vista puramente matematico, questa è la ragione per cui tali figure erano ritenute le più perfette. Anche Leibniz si è ispirato a quest'idea nella sua concezione del « migliore dei mondi », da lui definito come quello che, nella moltitudine dei mondi possibili, comprende il massimo di essere o di realtà positiva; ma questa sua applicazione, come abbiamo già spiegato, è priva di ogni vera portata metafisica.

ognuna delle quali ripete le due fasi di concentrazione e di espansione della vibrazione iniziale.[6] Queste due fasi non sono, del resto, che una delle espressioni del complementarismo;[7] e se, astraendo dalle condizioni speciali inerenti alla manifestazione (in modo successivo), vogliamo considerarle in simultaneità, esse si equilibrano l'una con l'altra, per cui la loro riunione equivale in realtà all'immutabilità principiale, così come la somma degli squilibri parziali, mediante i quali viene realizzata ogni manifestazione, forma sempre e invariabilmente l'equilibrio totale.

Per finire, una considerazione che ha pure la sua importanza è questa: abbiamo detto poco fa che i termini attivo e passivo, non essendo che l'espressione di un rapporto, potevano essere applicati a gradi diversi; ne deriva che se esaminiamo la croce a tre dimensioni, in cui l'asse verticale e il piano orizzontale si trovano in tale relazione di attività e di passività l'uno rispetto all'altro, si potrà anche considerare una relazione analoga tra i due assi orizzontali, o tra ciò che questi rappresenteranno rispet-

[6] Questa forma sferica luminosa, indefinita e non chiusa, con l'alternarsi che le è proprio di concentrazione e di espansione (successive dal punto di vista della manifestazione, ma in realtà simultanee nell'« eterno presente »), è, nell'esoterismo islamico, la forma della *Rûh muhammadiyah*. È questa forma totale dell'« Uomo Universale » che, come abbiamo già detto, Dio ordinò agli angeli di adorare; e uno dei gradi dell'iniziazione islamica implica appunto la percezione di questa forma.

[7] Abbiamo detto innanzi che questo, nella tradizione indù, è espresso dal simbolismo della parola *Hamsa*. In alcuni testi tantrici si trova pure la parola *aha*, che simboleggia l'unione di *Shiva* e *Shakti*, rispettivamente raffigurati dalla prima e dall'ultima lettera dell'alfabeto sanscrito (parimenti, nella particella ebraica *eth*, l'*aleph* e il *thau* esprimono l'« essenza » e la « sostanza » di un essere).

tivamente. In questo caso, per mantenere la corrispondenza simbolica stabilita precedentemente, si potrà dire che uno di essi (quello che svolge la parte attiva) è relativamente verticale rispetto all'altro, benché, in realtà, questi assi siano entrambi orizzontali. È per questo motivo che se, per esempio, sostituiamo questi due assi, rispettivamente con l'asse solstiziale e con l'asse equinoziale (come abbiamo fatto sopra, conformemente al simbolismo del ciclo annuale), potremo dire che l'asse solstiziale è relativamente verticale rispetto all'asse equinoziale, e tale da svolgere, nel piano orizzontale, una funzione analoga all'asse polare (asse nord-sud), mentre l'asse equinoziale svolge la funzione di asse equatoriale (asse est-ovest).[8] La croce orizzontale esprime pertanto, nel suo piano, rapporti analoghi a quelli raffigurati dalla croce verticale; e quindi, per ritornare al simbolismo metafisico che è quello che essenzialmente ci interessa, potremo dire ancora che l'integrazione dello stato umano, rappresentata dalla croce orizzontale, è come un'immagine, nell'ordine di esistenza cui si riferisce, dell'integrazione totale dell'essere, rappresentata dalla croce verticale.[9]

[8] Questa osservazione può nella fattispecie applicarsi al simbolismo dello *swastika*, di cui parleremo in seguito.

[9] A proposito del complementarismo, segnaliamo ancora che, nella simbologia dell'alfabeto arabo, le due prime lettere, *alif* e *bâ*, vengono considerate rispettivamente come attiva o maschile e come passiva o femminile; poiché la prima è di forma verticale e la seconda di forma orizzontale, la loro fusione produce la croce. D'altra parte, poiché i valori numerici di queste lettere sono rispettivamente 1 e 2, vi è concordanza con il simbolismo aritmetico pitagorico, secondo cui la « monade » è maschile e la « diade » è femminile; del resto, la stessa concordanza si trova in altre tradizioni, per esempio nella tradizione estremo-orientale, dove, nelle figure dei *kuà* o

« trigrammi » di Fo-hi, lo *yang*, principio maschile, è espresso da un tratto continuo, e lo *yin*, principio femminile, da un tratto spezzato (o, meglio, interrotto nel mezzo); questi simboli, chiamati le « due determinazioni », suscitano rispettivamente l'idea dell'unità e quella della dualità; è evidente che questo, come l'equivalente del pitagorismo, deve essere inteso in senso del tutto diverso dal semplice sistema di « numerazione » che Leibniz immaginò di trovarvi (cfr. *Orient et Occident* cit., ed. 2, pp. 64-70). In generale, secondo lo *Yi-king*, i numeri dispari corrispondono allo *yang* e i numeri pari allo *yin*; pare che l'idea pitagorica del pari e del dispari si incontri pure in quelli che Platone chiama il « medesimo » e l'« altro », rispettivamente corrispondenti all'unità e alla dualità, considerate però esclusivamente nel mondo manifestato. Nella numerazione cinese, la croce rappresenta il numero 10 (del resto, anche la cifra romana X non è che la croce disposta diversamente); si può vedere in ciò un riferimento alla relazione esistente tra il denario e il quaternario: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, relazione raffigurata pure dalla *Tetraktys* pitagorica. Infatti, nella corrispondenza tra figure geometriche e numeri, la croce rappresenta naturalmente il quaternario; più esattamente, essa rappresenta il quaternario nel suo aspetto dinamico, mentre il quadrato lo rappresenta nel suo aspetto statico. La relazione tra questi due aspetti è espressa dal problema ermetico della « quadratura del circolo », oppure, secondo il simbolismo geometrico a tre dimensioni, dal rapporto tra la sfera e il cubo che abbiamo avuto occasione di ricordare a proposito delle raffigurazioni del « paradiso terrestre » e della « Gerusalemme celeste » (cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. XI). Per finire, faremo ancora rilevare a questo riguardo che, nel numero 10, le due cifre 1 e 0 corrispondono anch'esse rispettivamente all'attivo e al passivo, essendo rappresentate dal centro e dalla circonferenza secondo un altro simbolismo; questo, d'altronde, può essere ricollegato a quello della croce, se si considera che il centro è la traccia dell'asse verticale sul piano orizzontale in cui si deve supporre situata la circonferenza, la quale, sul piano stesso, simboleggia l'espansione di una delle onde concentriche attraverso le quali essa si effettua. Il cerchio con il punto centrale, raffigurazione del denario, è nello stesso tempo il simbolo della perfezione ciclica, cioè della realizzazione integrale delle possibilità implicite in uno stato di esistenza.

VII.

# LA RISOLUZIONE DELLE OPPOSIZIONI

Nel capitolo precedente, abbiamo parlato di complementari e non di contrari; è importante non confondere questi due concetti, come talvolta avviene, e non prendere il complementarismo per una opposizione. Quello che può provocare confusioni, a questo proposito, è il fatto che, certe volte, le medesime cose possono sembrare contrarie o complementari a seconda del punto di vista da cui vengono considerate: in questo caso si può dire che l'opposizione corrisponde a un punto di vista inferiore o più superficiale, mentre il complementarismo, in cui, per così dire, si concilia e si risolve questa opposizione, equivale, proprio per questa ragione, a una visione più elevata o più profonda, come abbiamo già spiegato altrove.[1] L'unità principiale implica infatti che non vi siano opposizioni irriducibili;[2] quindi, se è vero che l'opposizione fra due termini può esistere

[1] R. GUÉNON, *La Crise du Monde moderne*, Bossard, Parigi 1927, c. III; trad. it.: *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 1972.

[2] Per conseguenza ogni « dualismo », sia di ordine teologico, come quello attribuito ai manichei, sia di ordine filosofico, come quello di Cartesio, è opinione completamente falsa.

effettivamente nelle apparenze e possedere una realtà relativa a un certo livello di esistenza, questa opposizione deve dileguarsi come tale e risolversi armonicamente, per sintesi o per integrazione, quando si passi a un livello superiore. Pretendere il contrario significherebbe voler introdurre lo squilibrio perfino nell'ordine principiale, mentre, come abbiamo già detto, tutti gli squilibri, che considerati « distintivamente » sono elementi costitutivi della manifestazione, concorrono necessariamente all'equilibrio totale, che nulla può alterare o distruggere. Lo stesso complementarismo, che è ancora dualità, deve a un certo livello dissolversi di fronte all'unità, là dove i suoi due termini vengono in qualche modo a equilibrarsi e a neutralizzarsi, unendosi fino a fondersi indissolubilmente nell'indifferenziazione primordiale.

La figura della croce può aiutare a comprendere la differenza esistente fra complementarismo e opposizione: abbiamo visto che la verticale e l'orizzontale potevano essere scelte a rappresentare due termini complementari; ma evidentemente, fra il senso verticale e il senso orizzontale, non si può parlare di opposizione. Questa è invece nettamente rappresentata, nella figura, dalle direzioni contrarie, a partire dal centro, delle due semirette che formano le due metà di uno stesso asse, qualunque esso sia; si può dunque ugualmente considerare l'opposizione, sia nel senso verticale che nel senso orizzontale. Nella croce verticale a due dimensioni, avremo così due coppie di termini opposti formanti un quaternario; analogamente per la croce orizzontale, in cui uno degli assi

può d'altronde essere considerato come relativamente verticale, poiché funge da asse verticale in rapporto all'altro, come abbiamo spiegato alla fine del capitolo precedente. Se poi si uniscono le due figure in quella della croce a tre dimensioni, si ottengono tre coppie di termini opposti, come avevamo già visto in precedenza a proposito delle direzioni dello spazio e dei punti cardinali. Facciamo osservare che un'opposizione quaternaria delle più note, quella degli elementi e delle qualità sensibili corrispondenti, deve essere disposta conformemente alla croce orizzontale; in questo caso, infatti, si tratta esclusivamente della conformazione del mondo corporeo, che è da porre per intero a uno stesso grado dell'Esistenza, di cui anzi rappresenta una parte assai angusta. Lo stesso si può dire se si prendono in considerazione solo quattro punti cardinali, cioè quelli del mondo terrestre rappresentato simbolicamente dal piano orizzontale, mentre lo zenit e il nadir, opposti secondo l'asse verticale, corrispondono rispettivamente all'orientazione verso i mondi superiori e inferiori in confronto a questo stesso mondo terrestre. Abbiamo visto che si può fare un'applicazione analoga alla doppia opposizione dei solstizi e degli equinozi, cosa facilmente comprensibile se si tiene presente che l'asse verticale, fisso e immobile mentre tutte le cose compiono la loro rotazione intorno ad esso, è evidentemente indipendente dalle vicissitudini cicliche, che in certo qual modo governa in virtù della sua stessa immobilità, immagine sensibile dell'immutabilità

principiale.[3] Se si prende in esame solo la croce orizzontale, l'asse verticale vi è rappresentato dal suo punto centrale, cioè da quello in cui esso incontra il piano orizzontale; così ogni piano orizzontale, simbolo di un qualsiasi stato o grado dell'Esistenza, possiede, in tale punto di incontro che può essere detto il suo centro (essendo l'origine del sistema di coordinate al quale ogni punto del piano potrà essere riferito), questa stessa immagine dell'immutabilità. Se tutto ciò viene applicato, per esempio, alla teoria degli elementi del mondo corporeo, il centro corrisponderà al quinto elemento, cioè all'etere,[4] che è in realtà il primo di tutti in ordine di produzione, quello da cui tutti gli altri derivano per successive differenziazioni, e che assomma in sé tutte le qualità opposte, peculiari degli altri elementi, in uno stato di indifferenziazione e di perfetto equilibrio corrispondente, al suo livello, alla « non manifestazione » principiale.[5]

Il centro della croce è quindi il punto in cui si conciliano e si risolvono tutte le opposizioni: in esso si conclude la sintesi di tutti i termini contrari che, per la verità, sono tali soltanto se giudicati dagli angoli visuali esteriori e particolari della conoscenza in

[3] È il « motore immobile » di Aristotele, cui già altrove abbiamo fatto frequenti allusioni.

[4] È la « quintessenza » *(quinta essentia)* degli alchimisti talvolta rappresentata, al centro della croce degli elementi, da figure come la stella a cinque punte o il fiore a cinque petali. È detto anche che l'etere ha una « quintupla natura »: ciò deve essere interpretato considerando l'etere in se stesso, e come principio degli altri quattro elementi.

[5] È per questa ragione che la definizione dell'etere può dar luogo alle trasposizioni analogiche cui abbiamo accennato prima: simbolicamente, è come una designazione dello stesso stato principiale.

modo distintivo. Questo punto centrale corrisponde alla cosiddetta « stazione divina » dell'esoterismo islamico, cioè a « quella che risolve i contrasti e le antinomie » *(El-maqâmul-ilahî, huwa maqâm ijtimâ ed-diddaîn)*;[6] è ciò che la tradizione estremo-orientale chiama « invariabile mezzo » *(Chung-yung)*, cioè il luogo dell'equilibrio perfetto, raffigurato come il centro della « ruota cosmica »,[7] e nello stesso tempo il punto da cui riverbera direttamente l'« attività del cielo ».[8] Questo centro dirige ogni cosa con la sua « attività non agente » *(wei wu-wei)*, la quale, benché non manifestata, o meglio proprio perché non manifestata, è in realtà la pienezza dell'attività, essendo quella del Principio da cui sono derivate tutte le attività particolari; è ciò che Lao-tse esprime con queste parole: « Il Principio è sempre non agente e tuttavia tutto è fatto da lui ».[9]

Il saggio perfetto della dottrina taoista, è colui che ha raggiunto il punto centrale, e che vi permane in unione indissolubile con il Principio, partecipan-

[6] Si consegue questa « stazione », vale a dire questo grado di realizzazione effettiva dell'essere, con « *El-fanâ* », cioè mediante l'« estinzione » dell'« io » nel ritorno allo stato primordiale; questa « estinzione » non è priva di analogia, anche nel senso letterale della parola, con il *Nirvâna* della dottrina indù. Al di là di *El-fanâ*, c'è ancora *Fanâ el-fanâi*, l'« estinzione dell'estinzione », che analogamente corrisponde al *Parinirvâna*: cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XIII. In un certo senso, il passare dall'uno all'altro di questi gradi corrisponde, come spiegheremo in seguito, all'identificazione del centro di uno stato dell'essere con quello dell'essere totale.

[7] Cfr. *Le Roi du Monde* cit., cc. I e IV, e *L'Ésotérisme de Dante* cit., ed. 3, p. 62 (trad. it., p. 67).

[8] Il confucianesimo sviluppa l'« invariabile mezzo » applicandolo all'ordine sociale; il taoismo invece ne dà il significato puramente metafisico.

[9] *Tao-te-king*, XXXVII.

do della sua immutabilità e imitando la sua « attività non agente ». « Colui che è arrivato al massimo del vuoto », dice ancora Lao-tse, « sarà stabilito saldamente nel riposo... Tornare alla propria radice (cioè al Principio, origine prima e, ad un tempo, fine ultimo di tutti gli esseri)[10] significa entrare nello stato di riposo ».[11] Il « vuoto » di cui si parla qui significa distacco completo da tutte le cose manifestate, transitorie e contingenti,[12] distacco in virtù del quale l'essere sfugge alle vicissitudini della « corrente delle forme », all'alternarsi degli stati di « vita » e di « morte », di « condensazione » e di « dissolvimento »,[13] e passa dalla circonferenza della « ruota cosmica » al centro di essa, che a sua volta è definito come « il vuoto (il non manifestato) che unisce i raggi e ne fa una ruota ».[14] « La pace nel vuoto », dice Lie-tse,

[10] La parola Tao, letteralmente « via », che indica il Principio, è rappresentata da un ideogramma che riunisce i segni della testa e dei piedi, cioè equivale ai simboli dell'*alfa* e dell'*omega* nelle tradizioni occidentali.

[11] *Tao-te-king*, XVI.

[12] Questo distacco è identico a *El-fanâ*; si potrà anche riportarsi a quanto insegna la *Bhagavad-Gîtâ*, a proposito dell'indifferenza per i frutti dell'azione, indifferenza mediante la quale l'essere sfugge all'indefinito concatenarsi delle conseguenze dell'azione stessa: è l'« azione senza desiderio » *(nishkâma karma)*, in contrapposto all'« azione con desiderio » *(sakâma karma)*, quella effettuata in vista dei suoi frutti.

[13] Aristotele, analogamente, parla di « generazione » e « corruzione ».

[14] *Tao-te-king*, XI. La più semplice forma della ruota è il cerchio diviso in quattro parti uguali dalla croce; oltre a questa ruota a quattro raggi, le forme più frequenti nel simbolismo di tutti i popoli sono le ruote a sei e a otto raggi; è chiaro che ciascuno di questi numeri aggiunge al significato generale della ruota una sfumatura particolare. La figura ottagonale degli otto *kuà*, o « trigrammi » di Fo-hi, uno dei simboli fondamentali della tradizione estremo-orientale, equivale sotto un certo aspetto alla ruota a otto raggi, come al loto a otto petali. Nelle antiche tradizioni dell'America centrale, il simbolo del mondo è sempre costituito dal cerchio in cui è inscritta una croce.

« è uno stato che non si può definire: non lo si prende, né lo si dà; si arriva a stabilircisi ».[15] Questa « pace nel vuoto » è la « grande pace » dell'esoterismo islamico,[16] chiamata in arabo *Es-Sakînah*, designazione che ne fa l'equivalente della *Shekinah* ebraica, cioè dalla « presenza divina » al centro dell'essere, rappresentato simbolicamente come il cuore in tutte le tradizioni;[17] e in effetti questa « presenza divina » è implicita nell'unione con il Principio, che non può realmente prodursi se non al centro stesso dell'essere. « A colui che risiede nel non manifestato, tutti gli esseri si manifestano... Unito al Principio, egli è in armonia, per mezzo suo, con tutti gli esseri. Unito al Principio, egli conosce tutto attraverso le ragioni generali superiori, e quindi non fa più uso dei suoi sensi per conoscere in particolare e minutamente. La vera ragione delle cose è invisibile, inafferrabile, indefinibile, indeterminabile. Solo, lo spirito ritornato allo stato di semplicità perfetta può coglierla nella

[15] Lie-tse, c. I. Citiamo i testi di Lie-tse e di Chuang-tse nella traduzione di Léon Wieger.

[16] Ed è anche la *pax profunda* della tradizione rosacrociana.

[17] Cfr. *L'Homme et son devenir*... cit., ed. 4, c. XIII e *Le Roi du Monde* cit., c. III. È detto che Allàh « fa discendere la pace nel cuore dei fefeli » *(Huwa elladhî anzala es-Sakînata fî qulûbil-mûminîn)*; e la *Qabbalah* ebraica insegna esattamente la stessa cosa: « La *Shekinah* porta questo nome », dice l'ebraicista Louis Cappel, « perché essa abita *(shakan)* nel cuore dei fedeli, e questa abitazione fu simboleggiata dal tabernacolo *(mishkan)*, in cui si vuole che Dio risieda » (*Critica sacra*, edizione di Amsterdam, 1689, p. 311; riportata in Vulliaud cit., p. 493). Si noti per inciso che la « discesa » della « pace » nel cuore si compie lungo l'asse verticale: è cioè la manifestazione dell'« attività del cielo ». Si veda inoltre l'insegnamento della dottrina indù a proposito della residenza di *Brahma*, simboleggiata dall'etere, nel cuore, cioè nel centro vitale dell'essere umano (*L'Homme et son devenir*... cit., c. III).

contemplazione profonda».[18] Posto al centro della «ruota cosmica», il saggio perfetto la muove invisibilmente,[19] in virtù della sua sola presenza, senza partecipare al suo movimento, e senza preoccuparsi di esercitare una qualsiasi azione: «L'ideale è l'indifferenza (il distacco) dell'uomo trascendente che lascia girare la ruota cosmica».[20] Questo distacco assoluto ne fa il signore di ogni cosa, poiché, essendo egli passato al di là di tutte le opposizioni inerenti alla molteplicità, nulla può più influire su di lui: «Egli ha raggiunto l'impassibilità perfetta: la vita e la morte gli sono ugualmente indifferenti, il crollo dell'univer-

[18] Lie-tse, c. IV. Si vede qui tutta la differenza che distingue la conoscenza trascendente del saggio dal sapere ordinario o «profano»; le allusioni alla «semplicità», espressione dell'unificazione di tutte le potenze dell'essere e ritenuta caratteristica dello «stato primordiale», sono frequenti nel taoismo. Parimenti, nella dottrina indù, lo stato di «infanzia» *(bâlya)*, considerato in senso spirituale, è giudicato condizione preliminare per l'acquisizione della conoscenza per eccellenza: cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XXIII. Si possono ricordare a questo proposito le parole analoghe che si trovano nel Vangelo: «Chiunque non riceverà il regno di Dio come un bambino, non vi entrerà» (Lc. 18, 17). «Mentre hai nascosto queste cose ai saggi e ai prudenti, le hai rivelate ai semplici e ai piccoli» (Mt. 11, 25; Lc. 10, 21). Il punto centrale, attraverso cui si stabilisce la comunicazione con gli stati superiori o «celesti», è la porta stretta del simbolismo evangelico: i «ricchi» che non possono passarvi sono gli esseri aggrappati alla molteplicità, e di conseguenza incapaci di elevarsi dalla conoscenza distintiva alla conoscenza unificata. La «povertà spirituale», che è espressione del distacco dalla manifestazione, appare qui come un altro simbolo analogo a quello dell'«infanzia»: «Beati i poveri in spirito, poiché di essi è il regno dei Cieli» (Mt. 5, 2). Questa «povertà» (in arabo *El-faqru*) svolge un'importante funzione anche nell'esoterismo islamico; oltre a quanto abbiamo detto, essa implica anche la completa dipendenza dell'essere, nella sua interezza, dal Principio, «al di fuori del quale non vi è nulla, assolutamente nulla che esista» (Muhyiddin ibn Arabi, *Risâlatul-Ahadiyah*).

[19] È la stessa idea espressa nella tradizione indù dal termine *Chakravartî*, alla lettera «colui che fa girare la ruota»: cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. II, e *L'Ésotérisme de Dante* cit., ed. 3, p. 55 (trad. it., p. 67).

[20] Chuang-tse, c. I. Cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. IX.

so (manifestato) non desterebbe in lui emozione alcuna.[21] A forza di ricerca, è pervenuto alla verità immutabile, alla conoscenza del Principio universale unico. Egli lascia evolvere tutti gli esseri secondo i loro destini, e, da parte sua, rimane al centro immobile di tutti i destini...[22] Il segno esteriore di questo stato interiore è l'imperturbabilità; non quella del coraggioso che per amor della gloria si getta solo contro un'armata in assetto di guerra; ma quella dello spirito che, superiore al cielo, alla terra, a tutti gli esseri,[23] dimora in un corpo per cui non ha interesse,[24] non presta attenzione alcuna alle immagini che i suoi sensi gli forniscono, conosce tutto attraverso la conoscenza globale nella sua unità immobile.[25] Questo essere, assolutamente indipendente, è signore degli uomini; se gli piacesse convocarli in massa, al giorno fissato tutti accorrerebbero; ma egli non vuole farsi servire ».[26]

[21] Malgrado certe espressioni paiano simili, tale « impassibilità » è ben diversa da quella degli stoici, la quale era unicamente di ordine « morale », e d'altronde pare non essere mai stata altro che una semplice concezione teorica.

[22] Secondo il commento tradizionale di Chuang-tse allo *Yi-King*, « la parola "destino" sta a significare la vera ragion d'essere delle cose »; il « centro di tutti i destini » è dunque il Principio, in quanto tutti gli esseri hanno in esso la loro ragion sufficiente.

[23] Il Principio, o « il Centro », precede in effetti ogni distinzione, compresa quella tra il « cielo » *(Tien)* e la « terra » *(Ti)*, che rappresenta la prima dualità: questi due termini corrispondono rispettivamente a *Purusha* e *Prakriti*.

[24] È lo stato del *jîvan-mukta*: cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XXIII.

[25] Cfr. la condizione di *Prâjna* nella dottrina indù: *ivi*, c. XIV.

[26] Chuang-tse, c. V. L'indipendenza di colui che, svincolato da tutte le cose contingenti, ha ottenuto la conoscenza della verità immutabile, è anche affermata dal Vangelo: « Conoscerete la verità, e la verità vi renderà

Nel punto centrale sono superate tutte le distinzioni inerenti ai punti di vista esteriori; tutte le opposizioni si sono dileguate e risolte in un perfetto equilibrio. « Nello stato primordiale queste opposizioni non esistevano. Esse sono derivate tutte dalla diversificazione degli esseri (inerente alla manifestazione, e come questa contingente) e dai loro contatti dovuti alla "girazione universale".[27] Esse si esaurirebbero se cessassero il movimento e la diversità. Esse terminano immediatamente di affliggere l'essere che ha ridotto quasi a nulla il suo io distinto e il suo movimento particolare.[28] Questo essere non entra più in conflitto con nessun altro, poiché risiede nell'infinito, cancellato nell'indefinito.[29] Egli è giunto, e permane, nel punto di partenza delle trasformazioni, punto neutro in cui non vi sono conflitti. Concentrando la sua natura, alimentando il suo spirito vitale e chiamando a raccolta tutte le potenze del suo essere, egli si è unito al principio di tutte le genesi. Essendo intera la sua natura (totalizzata sintetica-

liberi » (Gv. 8, 32). D'altra parte, si può anche fare un paragone fra quanto precede e quest'altro detto del Vangelo: « Cercate prima di tutto il regno di Dio e la sua giustizia, e tutto il resto vi sarà dato in soprappiù » (Mt. 7, 33; Lc. 12, 31). È opportuno ricordare qui lo stretto rapporto esistente fra l'idea di giustizia e quelle di equilibrio e di armonia; altrove abbiamo anche indicato la relazione che lega la giustizia e la pace (*Le Roi du Monde* cit., cc. I e VI, e *Autorité spirituelle...* cit., c. VIII).

[27] Cioè alla rotazione della « ruota cosmica » intorno al suo asse.

[28] Questa riduzione dell'« io distinto », che infine scompare riassorbendosi in un punto unico, non è altro che il « vuoto » di cui abbiamo già parlato; ed è anche *El-fanâ* dell'esoterismo islamico. È d'altronde evidente che il « movimento » di un essere, secondo il simbolismo della ruota, è tanto più ridotto quanto più questi è vicino al centro.

[29] La prima delle due espressioni riguarda la « personalità », la seconda l'« individualità ».

mente nell'unità principiale), intatto il suo spirito vitale, nessun essere può aver presa su di lui ».[30]

Questo punto centrale e primordiale è identico al « santo palazzo » della *Qabbalah* ebraica; nella sua essenza, esso non è localizzato, poiché è assolutamente indipendente dallo spazio, che non è se non il risultato della sua espansione o del suo indefinito sviluppo in tutti i sensi, e, di conseguenza, da lui deriva per intero: « Trasferiamoci in spirito fuori di questo mondo di dimensioni e di localizzazioni, e non si tratterà più di dare una sede al Principio ».[31] Ma una volta che lo spazio si è realizzato, il punto primordiale, pur rimanendo sempre essenzialmente « non localizzato » (appunto per questo, nulla può influenzarlo o modificarlo), si fa centro di questo spazio (cioè, per trasposizione simbolica, centro di tutta la manifestazione universale), come abbiamo già indicato; da esso partono le sei direzioni che, opponendosi a due a due, rappresentano tutti i contrari, ed è pure ad esso che ritornano; e ciò in virtù dell'alternarsi dei movimenti di espansione e concentrazione, i quali formano, come abbiamo detto, le due fasi complementari di ogni manifestazione. È la seconda di queste fasi, cioè il movimento di ritorno verso l'origine, che indica la via seguita dal saggio per giungere all'unione con il Principio: la « concentrazione

[30] Chuang-tse, c. XIX. L'ultima frase è ancora inerente alle condizioni dello « stato primordiale »; è quello che la tradizione giudaico-cristiana indica come l'immortalità dell'uomo prima della « caduta », immortalità riconquistata da colui che, tornato al « centro del mondo », si alimenta all'« albero della vita ».

[31] Id., c. XXII.

della sua natura », la « raccolta di tutte le potenze del suo essere », nel testo che abbiamo poc'anzi citato, lo affermano il più nettamente possibile; quanto alla « semplicità », di cui si è già parlato, essa corrisponde all'unità « senza dimensioni » del punto primordiale. « L'uomo assolutamente semplice piega, con la sua semplicità, tutti gli esseri... talché nulla gli si oppone nelle sei regioni dello spazio, nulla gli è avverso, né il fuoco né l'acqua lo feriscono ».[32] Infatti egli risiede nel centro da cui le sei direzioni procedono per irraggiamento, e a cui pervengono nel movimento di ritorno neutralizzandosi a vicenda, di modo che in quest'unico punto la loro triplice opposizione si esaurisce completamente, e nulla di quanto ne deriva, o vi si localizza, può influenzare l'essere che risiede nell'unità immutabile. Poiché quest'ultimo non si oppone a niente, niente può opporsi a lui, dato che l'opposizione è necessariamente una relazione reciproca che esige la presenza di due termini, e pertanto è incompatibile con l'unità principiale; quanto all'ostilità, non essendo che una conseguenza dell'opposizione, o una manifestazione esteriore, non può sussistere nei confronti di un essere che è al di fuori e di là da ogni opposizione. Il fuoco e l'acqua, prototipo dei contrari nel « mondo elementare », non possono ferirlo perché, per lui, non esistono neanche più come contrari: infatti, equilibrandosi e neutralizzandosi a vicenda con la riunione delle loro qualità, apparentemente opposte, ma in realtà complementa-

[32] Lie-tse, c. II.

ri,[33] essi sono rientrati nell'indifferenziazione dell'etere primordiale.

Per colui che si trova nel centro, tutto è unificato, poiché egli vede ogni cosa nell'unità del Principio; tutti gli angoli visuali particolari (o, se vogliamo, « particolaristici ») e analitici, che non sono fondati se non su distinzioni contingenti, e da cui nascono tutte le divergenze delle opinioni individuali, sono per lui svaniti, riassorbiti nella sintesi totale della conoscenza trascendente, che conviene alla verità una e immutabile. « Il suo punto di vista è un punto da cui questo e quello, sì e no, appaiono ancora non distinti. Questo punto è il cardine della norma, è il centro immobile di un cerchio sulla cui circonferenza ruotano tutte le contingenze, le distinzioni, le individualità; da cui non si vede se non un infinito, che non è né questo né quello, né sì né no. Vedere tutto nell'unità primordiale non ancora differenziata, o da una tale distanza che tutto si fonde in uno: questa è la vera intelligenza ».[34] Il « cardine della norma » è quello che in tutte le tradizioni è chiamato il « polo »,[35] cioè, come abbiamo già spiegato, il punto fisso attorno a cui si compiono tutte le rivoluzioni del

[33] Il fuoco e l'acqua, considerati non più sotto l'aspetto dell'opposizione, bensì sotto quello del complementarismo, sono un'espressione dei due principi attivo e passivo nel dominio della manifestazione corporea o sensibile; le considerazioni concernenti questo punto di vista sono state particolarmente sviluppate dall'ermetismo.

[34] Chuang-tse, c. II.

[35] Abbiamo studiato in particolare questo simbolismo nel *Re del Mondo*. Nella tradizione estremo-orientale la stella polare è raffigurata come sede della « grande unità » *(Tai-i)*, e viene chiamata *Tien-ki*, letteralmente « la vetta del cielo ».

mondo, secondo la norma o la legge che governa ogni manifestazione, la quale, a sua volta, non è altro che l'emanazione diretta del centro, cioè l'espressione della « volontà del cielo » nell'ordine cosmico.[36]

[36] La « rettitudine » *(Te)*, il cui nome suscita l'immagine della linea retta e in particolare quella dell'« asse del mondo », è, per Lao-tse, quel che si può chiamare una « specificazione » della « via » *(Tao)* in rapporto a un essere, o a uno stato di esistenza determinato: è la direzione che questo essere deve seguire affinché la sua esistenza sia conforme alla « via », o, in altre parole, in accordo con il Principio (direzione considerata in senso ascendente, perché, in senso discendente, questa stessa direzione è quella secondo cui si esercita l'« attività del cielo »). Ciò può essere assimilato a quanto indicammo altrove (*Le Roi du Monde* cit., c. VIII) a proposito dell'orientazione rituale, di cui parleremo ancora in seguito.

VIII.

# LA GUERRA E LA PACE

Quanto abbiamo detto a proposito della pace che si trova nel punto centrale, ci porta – benché questa possa sembrare una digressione – a occuparci brevemente di un altro simbolismo, quello della guerra, cui già altrove abbiamo fatto allusione.[1] Tale simbolismo si trova in particolare nella *Bhagavad-Gîtâ*: la battaglia di cui si parla in questo testo, rappresenta l'azione in generale, in una forma, però, appropriata alla natura e alla funzione degli *Kshatriya* cui esso è destinato in modo particolare.[2] Il campo di battaglia *(Kshêtra)* è la sfera dell'azione, in cui l'indivi-

[1] *Le Roi du Monde* cit., c. X, e *Autorité spirituelle...* cit., cc. III e VIII.

[2] Krishna e Arjuna, che rappresentano il « Sé » e l'« io », ossia la « personalità » e l'« individualità », *Âtmâ* incondizionato e *Jivâtmâ*, si trovano su di uno stesso cocchio, che è il « veicolo » dell'essere considerato nel suo stato di manifestazione, e mentre Arjuna combatte, Krishna guida il carro senza combattere, cioè, per quel che lo riguarda, senza impegnarsi nell'azione. Altri simboli con lo stesso significato si trovano in molti testi delle *Upanishad*: i due uccelli posati sul medesimo albero (*Mundaka Upanishad*, 3° Mundaka, 1° Khanda, shruti 1; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4° Adhyâya, shruti 6) e anche « i due che sono entrati nella caverna » (*Katha Upanishad*, 1° Adhyâya, 3° Vallî, shruti 1). La « caverna » non è altro che la cavità del cuore, la quale rappresenta precisamente il luogo dell'unione dell'« individuale » con l'« Universale », ossia dell'« io » con il « Sé » (cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., c. III). El-Hallâj dice: « Siamo due spiriti uniti in uno stesso corpo » *(Nahnu ruhâni halalnâ badana)*.

duo spiega le sue possibilità, rappresentato, nel simbolismo geometrico, dal piano orizzontale; qui si tratta dello stato umano, ma la medesima raffigurazione può essere applicata a qualunque altro stato di manifestazione soggetto anch'esso, se non all'azione propriamente detta, almeno al cambiamento e alla molteplicità. Questa concezione non si trova solo nella dottrina indù, ma anche in quella islamica, poiché è questo il vero significato della « guerra santa » *(jihâd)*; l'applicazione sociale ed esteriore è soltanto secondaria, e lo dimostra il fatto che essa non è se non la « piccola guerra santa » *(El-jihâdul-açghar)*, mentre la « grande guerra santa » *(El-jihâdul-akbar)* è di ordine puramente interiore e spirituale.[3]

Si può dire che l'essenziale ragion d'essere della guerra, da qualunque lato e in qualsiasi campo la si consideri, è di porre termine a un disordine e di ristabilire l'ordine; in altre parole, è l'unificazione di una molteplicità, operata con i mezzi che appartengono al mondo della molteplicità stessa; è a questo titolo, e solo a questo titolo, che la guerra può essere giudicata legittima. D'altra parte il disordine è, in un certo senso, implicito in ogni manifestazione presa a sé, poiché la manifestazione, considerata al di fuori del suo principio, e quindi come molteplicità non unificata, non è altro che una serie indefinita di rotture d'equilibrio. La guerra, intesa in questo modo

[3] Ciò si fonda su un *hadîth* del Profeta che, di ritorno da una spedizione militare, pronunciò queste parole: « Siamo tornati dalla piccola guerra santa alla grande guerra santa » *(rajanâ min el-jihâdil-açghar ilâ el-jihâdil-akbar)*.

e non limitata a un significato esclusivamente umano, rappresenta dunque il processo cosmico di reintegrazione del manifestato nell'unità principiale; ed è per ciò che, vista dal lato della manifestazione, questa reintegrazione appare sotto l'aspetto della distruzione, come si vede chiaramente nella dottrina indù attraverso alcuni aspetti del simbolismo di *Shiva.*

Dire che la guerra in se stessa è pur sempre un disordine, sotto un certo aspetto è vero, ed è così proprio perché essa avviene nel mondo della manifestazione e della molteplicità; ma si tratta di un disordine destinato a compensare un altro disordine, ed è la somma stessa di tutti i disordini e di tutti gli squilibri che, come insegna la tradizione estremo-orientale da noi citata in precedenza, viene a costituire l'ordine totale. L'ordine, d'altra parte, diviene evidente solo se ci si eleva al di sopra della molteplicità e si cessa di considerare ogni cosa isolatamente e « distintivamente », per contemplare tutte le cose nell'unità. Questo è il punto di vista della realtà, poiché la molteplicità, astratta dal principio unico, non ha che un'esistenza illusoria; ma tale illusione, con il disordine che le è proprio, sussiste per ogni essere fin tanto che non sia giunto, in maniera pienamente effettiva (e beninteso non come semplice concezione teorica), alla visuale dell'« unicità dell'Esistenza » *(Wahdatul-wujûd)* in tutti i modi e in tutti i gradi della manifestazione universale.

Secondo quanto abbiamo detto, il fine stesso della guerra è il ripristino della pace, poiché la pace, anche nel senso più comune della parola, non è in

definitiva che ordine, equilibrio e armonia, termini che sono quasi sinonimi ed esprimono, sotto aspetti un po' diversi, il riflesso dell'unità nella molteplicità, quando questa è vista in rapporto al suo principio. Allora la molteplicità non si può dire distrutta, ma « trasformata »; e quando tutte le cose sono ricondotte all'unità, questa unità appare in tutte le cose, le quali, ben lungi dal cessare di esistere, vengono invece ad acquistare la pienezza della realtà. È così che i due punti di vista complementari della « unità nella molteplicità », e della « molteplicità nell'unità » *(El wahdatu fil-kuthrati wal-kuthratu fil-wahdati)* si fondono indissolubilmente nel punto centrale di tutta la manifestazione, che è il « luogo divino » o la « stazione divina » *(El-maqâmul-ilâhi)* di cui abbiamo già parlato. Per colui che ha raggiunto questo punto, come abbiamo detto, non esistono più contrari, non vi è più disordine; è questo il luogo stesso dell'ordine, dell'equilibrio, dell'armonia o della pace, mentre al di fuori di questo luogo, e per colui che ad esso tende senza esservi ancora giunto, vi è ciò che abbiamo definito lo stato di guerra, poiché le opposizioni, in cui risiede il disordine, non sono ancora state definitivamente sormontate.

Anche in senso esteriore e sociale, la guerra legittima, diretta contro coloro che turbano l'ordine allo scopo di ricondurveli, costituisce essenzialmente una funzione di « giustizia », cioè, in fondo, una funzione di equilibrio,[4] qualunque siano le apparenze se-

[4] Cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. VI.

condarie e transitorie; ma questa non è che la « piccola guerra santa », la quale è solo un'immagine dell'altra, la « grande guerra santa ». Ciò può essere un riferimento a quanto abbiamo più volte affermato, anche all'inizio del presente studio, circa il valore simbolico dei fatti storici intesi come rappresentazione delle realtà di ordine superiore.

La « grande guerra santa » è la lotta dell'uomo contro i nemici che egli ha in se stesso, vale a dire contro tutti gli elementi che, in lui, si oppongono all'ordine e all'unità. Non si tratta del resto di annientare questi elementi, i quali, come tutto ciò che esiste, hanno anch'essi la loro ragion d'essere e il loro posto nell'insieme; si tratta invece, come abbiamo detto, di « trasformarli », riconducendoli all'unità e riassorbendoveli in qualche modo. L'uomo deve mirare, prima di tutto e costantemente, a realizzare l'unità in se stesso, in tutto ciò che lo costituisce, secondo tutte le modalità della sua manifestazione umana: unità di pensiero, unità di azione e anche – cosa che forse è la più difficile – unità fra pensiero e azione. Per quanto riguarda quest'ultima, è importante osservare che ciò che essenzialmente conta è l'intenzione *(niyyah)*, poiché questa sola dipende interamente dall'uomo, e non è influenzata o modificata dalle contingenze esteriori come sempre sono i risultati dell'azione. L'unità di intenti e la tendenza costante verso il centro invariabile e immutabile,[5]

[5] Si veda quel che abbiamo detto altrove circa la « retta intenzione » e la « buona volontà » (*Le Roi du Monde* cit., cc. III e VIII).

sono espresse simbolicamente dall'orientazione rituale *(qiblah)*, in quanto i centri spirituali terrestri non sono che immagini visibili del vero e unico centro di tutta la manifestazione; quest'ultimo, come del resto abbiamo già spiegato, ha il suo riflesso diretto in tutti i mondi, nel punto centrale di ciascuno, e così pure in tutti gli esseri, in cui tale punto è rappresentato simbolicamente dal cuore, proprio a causa della situazione di questo rispetto all'organismo corporeo.

Per colui che ha conseguito in se stesso la realizzazione perfetta dell'unità, essendosi esaurite tutte le opposizioni, cessa di conseguenza anche lo stato di guerra, e non vi è più che l'ordine assoluto, secondo la visione totale che è di là da tutti gli angoli visuali particolari. Niente può ormai nuocere, come si è detto in precedenza, a un tale essere, per lui non vi sono più nemici, né in lui né fuori di lui; l'unità, attualizzata interiormente, lo è ad un tempo anche esteriormente, o piuttosto non vi è più né interno né esterno, stante che questa è una di quelle opposizioni che ormai si sono cancellate al suo sguardo.[6] Stabilito definitivamente al centro di ogni cosa, egli « ha in sé la propria legge »,[7] perché la sua volontà è una con il volere universale (la « volontà del cielo » della tradizione estremo-orientale, che si manifesta effetti-

[6] Secondo la tradizione indù, tale « sguardo » è quello del terzo occhio di *Shiva*, e rappresenta il « senso dell'eternità », il cui possesso effettivo è essenzialmente implicito nella restaurazione dello « stato primordiale » (cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XX e *Le Roi du Monde* cit., cc. V e VII).

[7] Questa espressione è tratta dall'esoterismo islamico; analogamente la dottrina indù parla dell'essere che è giunto a questo stato come di uno *swêchchhâchârî*, cioè « che compie la propria volontà ».

vamente nel punto stesso in cui questo essere risiede); egli ḥa ottenuto la « grande pace » che, come abbiamo detto, è veramente la « presenza divina » (*Es-Sakînah*, l'immanenza della Divinità in questo punto, che è il « centro del mondo »); identificato, in virtù della sua unificazione, all'unità principiale stessa, egli vede l'unità in tutte le cose, e tutte le cose nell'unità, nell'assoluta simultaneità dell'« eterno presente ».

IX.

# L'« ALBERO DEL MEZZO »

Secondo un altro aspetto simbolico, la croce viene assimilata all'« albero del mezzo », termine in uso, con altri equivalenti, presso diverse tradizioni, a rappresentare, come abbiamo visto altrove, uno dei numerosi simboli dell'« asse del mondo ».[1] È dunque la linea verticale della croce che dobbiamo soprattutto tener presente per esprimere questo asse: essa raffigura il tronco dell'albero, i cui rami sono invece rappresentati dalla linea orizzontale (o delle due linee orizzontali nel caso della croce a tre dimensioni). Questo albero si erge al centro del mondo, o meglio di un mondo, cioè di quella sfera in cui si sviluppa un certo stato di esistenza, quale lo stato umano che è quello normalmente preso in esame. Nel caso del simbolismo biblico invece, è l'« albero della vita » a essere piantato al centro del « paradiso terrestre »; questo a sua volta rappresenta[2] il centro del nostro

[1] *Le Roi du Monde* cit., c. II; a proposito dell'« albero del mondo » e delle sue diverse forme, si veda anche *L'Homme et son devenir...* cit., c. VIII. Nell'esoterismo islamico un trattato di Muhyiddin ibn Arabi è intitolato *L'Albero del Mondo (Shajaratul-Kawn)*.

[2] *Le Roi du Monde* cit., cc. V e IX; *Autorité spirituelle...* cit., cc. V e VIII.

mondo, come abbiamo spiegato in altre occasioni. Benché non sia nostra intenzione dilungarci qui su tutti i problemi relativi al simbolismo dell'albero, cosa che richiederebbe uno studio speciale, riteniamo opportuno tuttavia chiarire alcuni punti.

Nel paradiso terrestre non v'era solo l'« albero della vita »; un altro albero ha una parte non meno importante, e in genere anche più nota: si tratta dell'« albero della scienza del bene e del male ».[3] Le relazioni fra questi due alberi sono assai misteriose: il testo biblico, immediatamente dopo aver situato l'« albero della vita » « nel mezzo del giardino », parla dell'« albero della scienza del bene e del male »;[4] in seguito, è detto che anche quest'ultimo si trovava « nel mezzo del giardino »;[5] e poi che Adamo, dopo aver mangiato il frutto dell'« albero della scienza », avrebbe avuto solo da « stendere la mano » per cogliere anche il frutto dell'« albero della vita ».[6] Nel secondo di questi tre passaggi, la proibizione fatta da Dio si riferisce unicamente all'« albero che è al centro del giardino », senza altre specificazioni; ma rifacendosi all'altro passaggio in cui questa proibizione è già stata formulata,[7] è evidente che si tratta dell'« albero della scienza del bene e del male ». È certo a causa del legame stabilito da questa loro prossimità, che i due alberi sono strettamente uniti nel

[3] A proposito del simbolismo vegetale in rapporto con il « paradiso terrestre », cfr. *L'Ésotérisme de Dante* cit., c. IX.

[4] Gen. 2, 9.

[5] Gen. 3, 3.

[6] Gen. 3, 22.

[7] Gen. 2, 17.

simbolismo, a tal punto che certi alberi emblematici presentano tratti che li evocano contemporaneamente entrambi; resta da spiegare in che cosa consista in realtà questo legame.

Si può dire che la natura dell'« albero della scienza del bene e del male » è caratterizzata dalla dualità, come è suggerito dalla sua stessa denominazione in cui troviamo due termini non soltanto complementari, ma addirittura opposti; da ciò si può dedurre che tutta la sua ragion d'essere risieda appunto in tale opposizione, tant'è vero che, superata questa, non si può più parlare di bene o di male; non altrettanto può dirsi dell'« albero della vita », la cui funzione di « asse del mondo » implica, al contrario, essenzialmente l'Unità. Quando dunque in un albero emblematico si trova un'immagine della dualità pare si debba vedervi un'allusione all'« albero della scienza », anche quando, sotto un altro aspetto, il simbolo considerato sia incontestabilmente una raffigurazione dell'« albero della vita ». Ciò accade, per esempio, per l'« albero sefirotico » della *Qabbalah* ebraica, che è appunto indicato come « albero della vita », e ove peraltro la « colonna di destra » e la « colonna di sinistra » ritraggono l'aspetto della dualità; ma fra le due vi è la « colonna del mezzo » in cui si equilibrano le due tendenze opposte, e in cui viene a ritrovarsi la vera unità dell'« albero della vita ».[8]

[8] A proposito dell'« albero sefirotico », vedasi *Le Roi du Monde* cit., c. III. Analogamente, l'« albero dei vivi e dei morti » del simbolismo medioevale, con le sue due parti i cui frutti rappresentano rispettivamente le opere buone e cattive, è nettamente affine all'« albero della scienza del bene

La natura dualistica dell'« albero della scienza » non appare d'altronde ad Adamo che al momento stesso della « caduta », poiché è in quel momento che egli diventa « conoscitore del bene e del male ».[9] È pure da quel momento che egli viene allontanato dal centro, luogo dell'unità prima cui corrisponde l'« albero della vita »; ed è precisamente per difendere l'accesso all'« albero della vita », che i *Kerubim* (i « tetramorfi » che sintetizzano in sé i quaternari delle potenze elementari) sono posti all'ingresso dell'Eden,[10] armati della spada fiammeggiante. Questo centro è divenuto inaccessibile all'uomo decaduto, il quale ha perduto cioè il « senso dell'eternità », che è anche il « senso dell'unità »;[11] ritornare al centro mediante la restaurazione dello « stato primordiale », e raggiungere l'« albero della vita », significa riacquistare il « senso dell'eternità ».

Si sa d'altronde che la stessa croce del Cristo è simbolicamente identica all'« albero della vita » *(lignum vitae)*, cosa facilmente comprensibile; ma, secondo una « leggenda della croce » nota nel Medioevo, essa sarebbe stata foggiata con il legno dell'« albero della scienza », di modo che quest'ultimo, dopo essere stato lo strumento della « caduta », sa-

e del male », mentre il suo tronco, che è il Cristo stesso, è identico all'« albero della vita ».

[9] Gen. 3, 22. Quando « i loro occhi furono aperti », Adamo ed Eva si coprirono di foglie di fico (Gen. 3, 7); questo è da accostare al fatto che, nella tradizione indù, l'« albero del mondo » è rappresentato dal fico, e anche alla funzione che questo albero ha nel Vangelo.

[10] Gen. 3, 24.

[11] Cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. V.

rebbe diventato anche quello della « redenzione ». Si vede qui espressa la connessione fra queste due idee di « caduta » e di « redenzione », inverse in certo qual modo l'una all'altra, in cui si trova un'allusione alla restaurazione dell'ordine primordiale;[12] sotto questo nuovo aspetto, l'« albero della scienza » è in qualche modo assimilabile all'« albero della vita », perché la dualità viene ad essere effettivamente reintegrata nell'unità.[13]

Questo può anche far pensare al « serpente di bronzo » eretto da Mosè nel deserto,[14] parimenti noto come simbolo di « redenzione », per cui, sotto questo aspetto, il palo sul quale è collocato equivale alla croce e rammenta al tempo stesso l'« albero della vita ».[15] Di solito però il serpente è associato all'« albero della scienza »; in questo caso però, viene messo in evidenza il suo aspetto malefico stante che, co-

[12] Questo simbolismo deve essere accostato a quel che dice san Paolo a proposito dei due Adami (1 Cor. 15), e cui abbiamo già fatto allusione. La raffigurazione del cranio di Adamo ai piedi della croce, connessa alla leggenda secondo cui egli sarebbe stato sepolto proprio sul *Golgotha* (il cui nome significa « cranio »), non è che un'altra espressione simbolica della medesima correlazione.

[13] Si osservi che la croce, nella sua forma ordinaria, si ritrova nei geroglifici egizi con il senso di « salvezza » (per esempio nel nome di Tolomeo *Soter*). Questo segno è nettamente distinto dalla « croce ansata » (*ankh*), che dal canto suo esprime l'idea di « vita », e che inoltre fu usata abbastanza spesso come simbolo dai cristiani dei primi secoli. Ci si può chiedere se il primo di questi due geroglifici non abbia un certo rapporto con la raffigurazione dell'« albero della vita », cosa che legherebbe tra loro queste due diverse forme della croce, in quanto il loro significato sarebbe allora in parte identico; fra le due idee di « vita » e di « salvezza » vi è comunque una connessione evidente.

[14] Num. 21.

[15] Il bastone di Esculapio ha un significato analogo; nel caduceo di Ermete si vedono i due serpenti in opposizione l'uno all'altro, e ciò corrisponde al doppio senso del simbolo.

me abbiamo già fatto osservare altrove, anch'esso, al pari di altri simboli, può avere due significati opposti.[16] È importante non confondere il serpente che rappresenta la vita con quello che rappresenta la morte, né il serpente simbolo di Cristo con quello simbolo di Satana (e questo anche quando essi si trovano strettamente uniti come nella curiosa figura dell'« anfesibena », o serpente a due teste); si può dire quindi che la correlazione fra questi due aspetti contrari non è senza somiglianza con quella esistente tra l'« albero della vita » e l'« albero della scienza ».[17]

Abbiamo visto poco fa come un albero di forma ternaria, come l'« albero sefirotico », possa in qualche modo sintetizzare in sé la natura dell'« albero della vita » e dell'« albero della scienza »; in questo caso, è come se fossero fusi in uno a formare il ternario il quale, infatti, è scomponibile nell'unità e nella dualità di cui rappresenta la somma.[18] Talvolta, invece di un unico albero, si può anche trovare, con lo stesso significato, un insieme di tre alberi uniti per le radici: quello centrale è allora l'« albero della vita », mentre gli altri due rappresentano la dualità dell'« albero della scienza ». Qualcosa di simile è visibile nella raffigurazione della croce di Cristo fra le altre due croci, quelle del buono e del cattivo ladrone: costoro

[16] *Le Roi du Monde* cit., c. III.

[17] Il serpente attorcigliato attorno all'albero (o attorno al bastone, che gli equivale) è un simbolo che si incontra nella maggior parte delle tradizioni; vedremo in seguito quale ne sia il significato dal punto di vista della rappresentazione geometrica dell'essere e dei suoi stati.

[18] In un brano dell'*Astrea* di Honoré d'Urfé, si parla di un albero a tre germogli, secondo una tradizione che sembrerebbe di origine druidica.

sono rispettivamente collocati a destra e a sinistra del Cristo crocifisso, come gli eletti e i dannati saranno alla destra e alla sinistra del Cristo trionfante nel « giudizio universale »; è evidente che, oltre a rappresentare il bene e il male, essi corrispondono, relativamente al Cristo, alla « misericordia » e al « rigore », attributi caratteristici delle due colonne laterali dell'« albero sefirotico ». La croce del Cristo occupa sempre il posto centrale che è proprio dell'« albero della vita »; lo stesso può dirsi quando è situata fra il sole e la luna, come nella maggior parte delle antiche raffigurazioni: essa è allora l'« asse del mondo ».[19]

Nel simbolismo cinese si trova un albero a rami anastomizzati in modo che le loro estremità, congiunte a due a due, raffigurano la sintesi dei contrari, o la risoluzione della dualità nell'unità; con questo significato si può avere, o un unico albero i cui rami si separano e si ricongiungono, oppure due alberi aventi una stessa radice e che si uniscono di nuovo mediante i rami.[20] È questa una rappresentazione del processo della manifestazione universale: tutto ha origine dall'unità e all'unità ritorna; nell'intervallo si produce la dualità, divisione o differenziazione da cui risulta la fase di esistenza manifestata; in questa,

[19] Questa identificazione della croce all'« asse del mondo » si trova enunciata in modo esplicito nel motto dei certosini: *« Stat Crux dum volvitur orbis »*. Cfr. il simbolo del « globo del mondo », in cui la croce, che sovrasta il polo, occupa ugualmente il posto dell'asse (cfr. *L'Ésotérisme de Dante* cit., c. VIII).

[20] Queste due forme si trovano specialmente nei bassorilievi dell'epoca *Han*.

come nelle altre raffigurazioni di cui abbiamo parlato, le idee di unità e dualità sono dunque riunite.[21] Si rappresentano pure due alberi distinti, uniti da un solo ramo (tale figura riceve allora il nome di « albero legato »); in questo caso un ramoscello nasce dal ramo comune, il che sta evidentemente a significare che si tratta di due principi complementari e del prodotto della loro unione; questo prodotto può essere ancora la manifestazione universale, nata dall'unione tra il « cielo » e la « terra » – equivalenti di *Purusha* e *Prakriti* nella tradizione estremo-orientale –, o dell'azione e reazione reciproca dello *yang* e dello *yin*, elementi maschile e femminile da cui procedono e di cui partecipano tutti gli esseri; la loro fusione, in equilibrio perfetto, costituisce (o ricostituisce) l'« androgino » primordiale del quale abbiamo già parlato.[22]

Torniamo ora alla raffigurazione del « paradiso terrestre »: dal suo centro, cioè dalla base stessa del-

[21] L'albero a cui ci riferiamo presenta foglie trilobate, ciascuna unita a due rami, e sul contorno, fiori a forma di calice; degli uccelli volano o si posano su di esso. A proposito del rapporto fra il simbolismo degli uccelli e quello dell'albero, nelle diverse tradizioni, si cfr. *L'Homme et son devenir*... cit., c. III, dove, a questo proposito, abbiamo ricordato alcuni testi delle *Upanishad* e la parabola evangelica del granello di senape; si possono aggiungere i due corvi messaggeri di Odino della tradizione scandinava, che si riposano sul frassino *Ygdrasil*, a sua volta raffigurazione dell'« albero del mondo ». Nel simbolismo medioevale, troviamo ancora degli uccelli sull'albero *Peridexion*, ai piedi del quale è un drago; il nome di questo albero è una corruzione della parola *Paradision* e può sembrare abbastanza strano che sia stata così deformata, quasi che a un certo momento il suo significato abbia cessato d'essere compreso.

[22] Talvolta, invece dell'« albero legato » si trovano due rocce unite allo stesso modo; vi è, del resto, uno stretto rapporto fra l'albero e la roccia, equivalente della montagna, in quanto entrambi sono simboli dell'« asse del mondo »; da un punto di vista ancora più generale, c'è un collegamento costante fra la pietra e l'albero presso la maggior parte delle tradizioni.

l'« albero della vita », partono quattro fiumi che si dirigono verso i quattro punti cardinali, disegnando così la croce orizzontale sulla superficie stessa del mondo terrestre, cioè sul piano che corrisponde al dominio dello stato umano. Questi quattro fiumi, che si possono mettere in relazione con il quaternario degli elementi[23] e originano da un'unica fonte corrispondente all'etere primordiale,[24] dividono in quattro

[23] La *Qabbalah* fa corrispondere questi quattro fiumi alle quattro lettere che compongono la parola PaRDeS.

[24] Secondo la tradizione dei « Fedeli d'Amore », questa sorgente è la « fontana di giovinezza » *(fons juventutis)*, sempre raffigurata ai piedi di un albero; le sue acque hanno dunque lo stesso significato della « bevanda d'immortalità » (l'*amrita* della tradizione indù); è evidente d'altronde la connessione esistente tra l'« albero della vita », il *Soma* vêdico e l'*Haoma* mazdeo (si cfr. *Le Roi du Monde* cit., cc. IV e V). Ricordiamo ancora, a questo proposito, la « rugiada di luce » che, secondo la *Qabbalah* ebraica, si sprigiona dall'« albero della vita », e in virtù della quale deve operarsi la risurrezione dei morti (cfr. *ivi*, c. III); la rugiada svolge pure un'importante funzione nel simbolismo ermetico. Nelle tradizioni estremo-orientali si parla dell'« albero della rugiada dolce », posto sul monte *Kuen-lun*, visto sovente come un equivalente del *Mêru* e delle altre « montagne sacre » (la « montagna polare », al pari dell'albero, è un simbolo dell'« asse del mondo », come abbiamo ricordato poco fa). Sempre secondo la tradizione dei « Fedeli d'Amore » (cfr. L. VALLI, *Il linguaggio segreto di Dante e dei « Fedeli d'Amore »*), questa sorgente è anche la « fontana d'insegnamento », allusione alla conservazione della Tradizione primordiale nel centro spirituale del mondo; ritroviamo qui, fra « stato primordiale » e « Tradizione primordiale », il legame, che abbiamo segnalato in un'altra opera, a proposito del simbolismo del « Santo Graal » esaminato sotto il duplice aspetto della coppa e del libro (*Le Roi du Monde* cit., c. V). Ricordiamo ancora, nel simbolismo cristiano, la raffigurazione dell'agnello, sul libro suggellato con sette sigilli, al vertice della montagna da cui scendono i quattro fiumi (*ivi*, c. IX); vedremo in seguito la relazione esistente tra il simbolo dell'« albero della vita » e quello del « libro della vita ». Un altro simbolismo che può dar luogo ad accostamenti interessanti si trova presso certi popoli dell'America centrale, i quali, « all'intersezione di due diametri perpendicolari tracciati in un cerchio, pongono il cactus sacro, *peyotl* o *hicuri*, simbolo della "coppa d'immortalità", che pertanto si intende situato al centro di una sfera cava e al centro del mondo » (A. ROUHIER, *La Plante qui fait les yeux émerveillés. Le Peyotl*, Parigi 1927, p. 154). Cfr. anche, in relazione ai quattro fiumi, le quattro coppe sacrificali dei *Rhibus* nel *Vêda*.

parti, che possono corrispondere alle quattro fasi di uno sviluppo ciclico,[25] il perimetro circolare del « paradiso terrestre », il quale non è altro che la sezione orizzontale della forma sferica universale di cui abbiamo parlato in precedenza.[26]

L'« albero della vita » si ritrova al centro della « Gerusalemme celeste », cosa che si spiega con facilità se si conoscono i rapporti che ricollegano quest'ultima al « paradiso terrestre »:[27] si tratta della reintegrazione di tutte le cose nello « stato primordiale » secondo la corrispondenza che esiste tra la fine del ciclo e il suo inizio, come spiegheremo ancora in seguito. È da notare che, secondo il simbolismo apocalittico, questo albero sostiene in quel momento dodici frutti[28] paragonabili, come abbiamo spiegato altrove,[29] ai dodici *Aditya* della tradizione indù: questi ultimi sono dodici aspetti del sole che devono apparire tutti simultaneamente alla fine del ciclo, al momento di rientrare nell'unità essenziale della loro natura comune; essi sono infatti altrettante manifestazioni di una unica e indivisibile essenza, *Aditi*, che

[25] Vedere *L'Ésotérisme de Dante* cit., c. VIII, dove, a proposito della figura del « veglio di Creta » che rappresenta le quattro età dell'umanità, abbiamo indicato l'esistenza di un rapporto analogico tra i quattro fiumi dell'inferno e quelli del paradiso terrestre.

[26] Cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. XI.

[27] *Ivi,* c. XI. La raffigurazione della « Gerusalemme celeste » non è più circolare ma quadrata, dato che in quel momento, per il ciclo considerato, si raggiunge l'equilibrio finale.

[28] I frutti dell'« albero della vita » sono le « mele d'oro » del giardino delle Esperidi; il « vello d'oro » degli Argonauti, posto anch'esso su di un albero e custodito da un serpente o da un drago, è un altro simbolo dell'immortalità che l'uomo deve riconquistare.

[29] Cfr. *Le Roi du Monde* cit., cc. IV e XI.

corrisponde all'essenza una dello stesso « albero della vita », mentre *Diti* corrisponde all'essenza duale dell'« albero della scienza del bene e del male ».[30] In diverse tradizioni, d'altronde, l'immagine solare è legata spesso a quella di un albero, come se il sole fosse il frutto dell'« albero del mondo »; esso lascia il suo albero all'inizio del ciclo, e ritorna a posarvisi alla fine.[31] Negli ideogrammi cinesi, il carattere che indica il tramonto del sole rappresenta questo nell'atto di posarsi sul suo albero al termine del giorno (che raffigura anche la fine del ciclo); l'oscurità è invece rappresentata da un carattere che mostra il sole caduto ai piedi dell'albero. In India si trova il triplice albero che ha per frutti tre soli, immagine della *Trimûrti*, nonché l'albero che ne ha dodici, rappresentazioni dei dodici *Aditya*. Lo stesso albero si ritrova in Cina in relazione con i segni dello zodiaco, oppure con i dodici mesi dell'anno; talvolta, i soli sono dieci, numero della perfezione ciclica come è anche nella dottrina pitagorica.[32] In generale i diversi soli corrispondono a diverse fasi di un ciclo:[33] all'inizio di questo

[30] I *Dêva*, analoghi agli *Aditya*, sono originati da *Aditi* (« indivisibilità »), mentre i *Daitya*, o *Asura*, lo sono da *Diti* (« divisione »). *Aditi* è anche in un certo senso la « natura primordiale » (in arabo *El Fitrah*).

[31] Questo si ricollega a quanto altrove abbiamo segnalato a proposito del passaggio di certi riferimenti da costellazioni polari a costellazioni zodiacali, e viceversa (cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. X). Sotto un certo aspetto, il sole può essere chiamato « figlio del polo »; di qui l'anteriorità del simbolismo « polare » rispetto al simbolismo « solare ».

[32] Cfr., nella dottrina indù, i dieci *Avatâra* che si manifestano nel corso di un *Manvantara*.

[33] Presso i popoli dell'America centrale, si ritiene che le quattro età in cui è diviso il grande periodo ciclico siano governate da quattro soli diversi, le cui denominazioni corrispondono ai quattro elementi.

essi escono dall'unità per poi ritornarvi alla fine, fine che, conformemente alla continuità di tutti i modi dell'Esistenza universale, coincide con l'inizio di un altro ciclo.

X.

# LO SWASTIKA

Una delle forme più degne di nota di quella che abbiamo definito croce orizzontale, cioè della croce tracciata su un piano che raffigura un certo stato di esistenza, è quella dello *swastika* che pare si ricolleghi direttamente alla Tradizione primordiale: lo si ritrova infatti nei più diversi e lontani paesi, e fin dalle epoche più remote; lungi dall'essere un simbolo puramente orientale, come talvolta si pensa, è invece uno di quelli più diffusi, dall'estremo Oriente all'estremo Occidente, tant'è vero che lo si incontra perfino presso certe popolazioni indigene dell'America.[1] È vero che all'epoca attuale si è conservata so-

[1] Recentemente abbiamo raccolto un'informazione da cui si potrebbe desumere che le tradizioni dell'antica America non siano andate del tutto perdute come si pensa; del resto, l'autore dell'articolo che riporta tale informazione non si è forse neanche reso conto della sua portata; eccola citata testualmente: « Nel 1925, gran parte degli Indiani Cuna si ribellarono, uccisero i gendarmi di Panama che si trovavano sul loro territorio e fondarono la Repubblica indipendente di *Tulé*, la cui bandiera è uno *swastika* su fondo arancione con bordo rosso. Questa repubblica esiste ancora attualmente » (*Les Indiens de l'isthme de Panama*, di F. GRANDIDIER in « Journal des Débats », 22 gennaio 1929). Si noterà soprattutto l'associazione dello *swastika* con il nome *Tulé* o *Tula*, che è una delle più antiche denominazioni del centro spirituale supremo, attribuita in seguito anche ad alcuni centri subordinati (cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. X).

prattutto in India e nell'Asia centrale e orientale, regioni che sono forse le sole ove se ne conosca ancora il significato; tuttavia nemmeno in Europa si può dire completamente scomparso.[2] Nell'antichità, troviamo questo segno particolarmente presso i Celti e nella Grecia preellenica[3] e, sempre in Occidente, fu uno

[2] In Lituania e in Curlandia, i contadini disegnano ancora questo simbolo sulle loro case; senza dubbio non ne conoscono più il significato, e lo considerano solo come una specie di amuleto protettore; ma la cosa più curiosa è che gli dànno ancora il nome sanscrito *swastika*. Pare, d'altronde, che in tutte le lingue europee, la lituana sia quella che presenta maggiori affinità con il sanscrito. Non vale neanche la pena di dire che non prendiamo minimamente in considerazione l'uso del tutto artificiale e antitradizionale dello *swastika* da parte dei « razzisti » tedeschi, i quali, con il nome fantasioso e piuttosto ridicolo di *hakenkreuz* o « croce uncinata », ne fecero molto arbitrariamente un segno di antisemitismo, con il pretesto che questo emblema sarebbe stato peculiare della cosiddetta « razza ariana », quando invece, come abbiamo visto, si tratta di un simbolo veramente universale. Segnaliamo a questo proposito che la denominazione « croce gammata », attribuita spesso allo *swastika* in Occidente per la somiglianza della forma dei suoi rami con la lettera greca *gamma*, è ugualmente erronea; in realtà i segni chiamati anticamente *gammadia* erano completamente diversi, benché talora si siano trovati più o meno strettamente associati allo *swastika* nei primi secoli del cristianesimo. Uno di questi segni, detto anche « croce del Verbo », è formato da quattro *gamma* con gli angoli rivolti verso il centro; la parte interna della figura, a forma di croce, rappresenta il Cristo, mentre i quattro *gamma* angolari rappresentano i quattro Evangelisti: questa figura equivale pertanto alla ben nota rappresentazione del Cristo attorniato da quattro animali. Si trova pure un'altra disposizione, nella quale una croce centrale è circondata da quattro *gamma* ordinati in quadrato (cioè con gli angoli rivolti verso l'esterno anziché verso l'interno); questa figura è di significato analogo alla precedente. Aggiungiamo, senza insistere oltre, che questi segni mettono in relazione diretta il simbolismo della squadra (che ha la forma di un *gamma*) con quello della croce.

[3] Diverse sono le varianti dello *swastika*; in particolare una forma a rami ricurvi (somiglianti a due *S* incrociate), nonché altre forme che suggeriscono relazioni con simboli diversi di cui non possiamo sviluppare qui il significato; la più importante di queste forme è lo *swastika* detto « clavigero », in quanto i suoi rami sono costituiti da chiavi (cfr. R. Guénon, *La grande Triade*, Gallimard, Parigi 1946, c. VI; trad. it.: *La grande Triade*, Atanòr, Roma 1951). Facciamo notare inoltre che certe figure a carattere puramente decorativo, come la cosiddetta « greca », sono originariamente derivate dallo *swastika*.

degli antichi emblemi del Cristo che anzi restò in uso, come tale, fin verso la fine del Medioevo.[4]

Abbiamo detto altrove che lo *swastika* è essenzialmente il « segno del polo »;[5] se lo paragoniamo alla figura della croce inscritta nella circonferenza, possiamo facilmente renderci conto che, in fondo, si tratta di due simboli sotto certi aspetti equivalenti; ma la rotazione intorno al centro fisso, invece di essere rappresentata dal tracciato della circonferenza, è soltanto accennata, nello *swastika*, dai segmenti aggiunti alle estremità dei rami della croce e formanti con questa degli angoli retti; questi segmenti sono delle tangenti alla circonferenza, che indicano la direzione del movimento nei punti corrispondenti. – Poiché la circonferenza rappresenta il mondo manifestato, il fatto che sia per così dire sottintesa indica, con tutta evidenza, che lo *swastika* non è un simbolo del mondo, ma bensì dell'azione del Principio nei confronti di questo.

Se si riferisce lo *swastika* alla rotazione di una sfera come la sfera celeste intorno al suo asse, bisogna supporlo tracciato sul piano equatoriale, per cui il punto centrale, come abbiamo già spiegato, sarà la proiezione dell'asse su tale piano che gli è perpendicolare. Quanto al senso di rotazione indicato dalla figura, esso ha una importanza del tutto secondaria e non influisce sul significato generale del simbolo; in effetti si trovano entrambe le forme a indicare

[4] Cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. I.

[5] *Ivi*, c. II. Avendo appena indicato le fantasiose interpretazioni degli Occidentali moderni, non ne riparleremo in questa sede.

sia una rotazione da destra a sinistra, sia una da sinistra a destra,[6] senza che questo implichi necessariamente l'intenzione di stabilire tra loro un'opposizione qualsiasi.

È pur vero che, in certi paesi e in certe epoche, possono essersi prodotti, nei confronti della tradizione ortodossa, degli scismi i cui fautori hanno dato volutamente alla figura in questione un orientamento opposto a quello in uso nell'ambiente da cui si divisero, nell'intento di affermare mediante una manifestazione esteriore il loro antagonismo, ma ciò non infirma per nulla il significato essenziale, che rimane in tutti i casi il medesimo. Del resto, le due forme si trovano talvolta associate: possono allora essere intese come raffigurazioni della stessa rotazione vista da ciascuno dei due poli, il che si riallaccia al simbolismo assai complesso dei due emisferi, che qui non ci è possibile abbordare.[7]

[6] La parola *swastika,* in sanscrito, è la sola che serve a designare il simbolo in questione: il termine *sauvastika,* che qualcuno ha voluto assegnare a una delle due forme, per distinguerla dall'altra (la quale sola sarebbe il vero *swastika*), non è che un aggettivo derivato da *swastika* indicante ciò che si riferisce a questo simbolo o ai suoi significati. Quanto alla parola *swastika* stessa, si ammette la sua derivazione da *su asti,* formula di « benedizione » nel vero significato della parola, che ha il suo equivalente esatto nel *ki-tôb* ebraico del Genesi. Il fatto che quest'ultimo si trovi ripetuto alla fine della narrazione di ciascuno dei « giorni » della creazione, è abbastanza interessante se si tiene conto del seguente accostamento: *ki-tôb* sembra infatti indicare che tali « giorni » possono essere assimilati ad altrettante rotazioni dello *swastika* o, in altri termini, ad altrettante rivoluzioni complete della « ruota del mondo », rivoluzioni da cui risulta la successione di « sera e mattino » che viene enunciata in seguito (cfr. anche *La grande Triade* cit., c. V).

[7] A questo proposito, vi è una relazione tra il simbolo dello *swastika* e quello, pure molto importante, della doppia spirale che, per di più, è connesso abbastanza strettamente allo *yin-yang* estremo-orientale, di cui parleremo in seguito.

Parimenti non possiamo dedicarci a sviluppare tutte le considerazioni che il simbolismo dello *swastika* può suggerire, stante che, nella fattispecie, non si ricollegano direttamente all'argomento del presente studio; non potevamo tuttavia, data la sua importanza sul piano tradizionale, passare totalmente sotto silenzio questa forma speciale della croce; abbiamo dunque ritenuto opportuno dare almeno queste indicazioni un po' sommarie, su cui non insisteremo oltre onde evitare digressioni troppo lunghe.

XI.

# RAPPRESENTAZIONE GEOMETRICA DEI GRADI DELL'ESISTENZA

Fino a questo momento ci siamo limitati a esaminare i diversi aspetti del simbolismo della croce, mostrandone le connessioni con il significato metafisico che abbiamo indicato prima di ogni altro. Terminate queste considerazioni, che in certo qual modo sono solo preliminari, è allo sviluppo di questo significato metafisico che dobbiamo ora dedicarci, cercando di penetrare il più profondamente possibile lo studio del simbolismo geometrico, mediante il quale si possono rappresentare, sia i gradi dell'Esistenza universale, sia gli stati di ciascun essere, secondo i punti di vista che abbiamo chiamato « macrocosmico » e « microcosmico ».

Ricordiamo anzitutto, che quando si considera l'essere nel suo stato individuale umano, bisogna aver ben presente che l'individualità corporea non è in realtà che un'esigua porzione, una semplice modalità di tale individualità umana, mentre quest'ultima, nella sua integralità, è suscettibile di uno sviluppo indefinito, che si manifesta in modalità altrettanto indefinitamente molteplici, il cui insieme, per altro, non costituisce che uno stato particolare dell'essere,

situato per intero al medesimo grado dell'Esistenza universale. Nel caso dello stato individuale umano, la modalità corporea corrisponde al dominio della manifestazione « grossolana » o sensibile, mentre le altre modalità appartengono a quello della manifestazione « sottile », come abbiamo già spiegato altrove.[1] Ogni modalità è determinata da un complesso di condizioni che ne delimitano le possibilità, ciascuna delle quali, considerata singolarmente, può anche estendersi al di là del dominio di tale modalità, ed eventualmente combinarsi a condizioni diverse per costituire i domini di altre modalità, facenti però sempre parte all'individualità integrale.[2] Per conseguenza, ciò che definisce una certa modalità, non è esattamente una speciale condizione di esistenza, bensì una combinazione o un'associazione di diverse condizioni; per spiegarci meglio a questo proposito, sarebbe necessario riferirci, per esempio, alle condizioni dell'esistenza corporea, la cui esposizione dettagliata, come abbiamo già detto, richiederebbe tutto uno studio a parte.[3]

Ciascuno dei domini di cui abbiamo parlato, contenente una modalità di un individuo determi-

[1] *L'Homme et son devenir...* cit., c. II, e anche cc. XII e XIII della ed. 4. È inoltre opportuno notare che quando si parla di manifestazione sottile si è spesso obbligati a comprendere in questo termine, oltre alle modalità extracorporee dello stato umano di cui stiamo parlando, anche gli stati individuali non umani.

[2] Bisogna considerare anche, o meglio soprattutto, almeno per quel che riguarda lo stato umano, quelle modalità che sono in certo qual modo delle estensioni, in quanto risultano dalla pura e semplice soppressione di una o più condizioni limitative.

[3] Su queste condizioni cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XXIV.

nato, se considerato in generale e soltanto in rapporto alle condizioni che gli sono inerenti, può contenere modalità simili appartenenti a un'indefinità di altri individui, ognuno dei quali, dal canto suo, è uno stato di manifestazione di uno degli esseri dell'universo: si tratta dunque di stati e di modalità che si corrispondono in tutti questi esseri. L'insieme dei domini che comprendono tutte le modalità di una stessa individualità – domini che, come abbiamo già detto, sono in moltitudine indefinita e ognuno parimenti indefinito in estensione – costituisce un grado dell'Esistenza universale, grado che, nella sua integralità, contiene un'indefinità di individui. Naturalmente tutto ciò suppone un grado dell'Esistenza che comporti uno stato individuale, dal momento che abbiamo preso come termine di riferimento lo stato umano, ma tutto quello che si riferisce alle modalità molteplici è ugualmente vero per qualsiasi stato, individuale o non individuale, in quanto la condizione individuale non può che apportare limitazioni restrittive, senza peraltro che le possibilità in essa incluse perdano la loro indefinità.[4]

Dopo quanto abbiamo detto, possiamo rappresentare un grado dell'Esistenza mediante un piano orizzontale, di estensione indefinita nelle due dimensioni, le quali corrispondono alle due indefinità che ci interessa considerare: da una parte quella degli individui, che può essere rappresentata dall'insieme

[4] Uno stato individuale, come abbiamo già detto, è quello che comprende la forma tra le condizioni che lo determinano, per cui manifestazione individuale e manifestazione formale sono espressioni equivalenti.

delle rette del piano parallelo a una delle dimensioni, definita, se si vuole, dall'intersezione di questo piano orizzontale con un piano frontale;[5] dall'altra, quella dei domini corrispondenti alle diverse modalità degli individui, che sarà allora rappresentata dall'insieme delle rette del piano orizzontale perpendicolari alla direzione precedente, cioè parallele all'asse visuale o antero-posteriore, la cui direzione definisce l'altra dimensione.[6] Ciascuna di queste due categorie comprende un'indefinità di rette parallele fra loro e tutte di lunghezza indefinita; ogni punto del piano sarà determinato da due rette appartenenti rispettivamente a queste due categorie, e rappresenterà quindi una modalità particolare di uno degli individui inclusi nel grado considerato.

Ciascuno dei gradi dell'Esistenza universale (che ne comporta un'indefinità), potrà del pari essere rappresentato, in uno spazio a tre dimensioni, da un piano orizzontale. Abbiamo visto che l'intersezione di un tale piano con un piano frontale rappresenta

[5] Per capire bene questi termini, tratti dalla prospettiva, si rammenti che un piano frontale è un caso particolare di piano verticale, mentre un piano orizzontale è un caso particolare di piano antero-posteriore. Inversamente, una retta verticale è un caso particolare di retta frontale e una retta antero-posteriore è un caso particolare di retta orizzontale. Bisogna anche osservare che per ogni punto passa una sola retta verticale e una moltitudine indefinita di rette orizzontali, ma, per contro, un solo piano orizzontale (contenente tutte le rette orizzontali che passano per questo stesso punto) e una moltitudine indefinita di piani verticali (tutti passanti per la retta verticale che rappresenta la loro comune intersezione, e ognuno dei quali è determinato da questa retta verticale e da una delle rette orizzontali che passano per il punto considerato).

[6] Nel piano orizzontale la direzione della prima dimensione è quella delle rette frontali (o trasversali), e la direzione della seconda è quella delle rette antero-posteriori.

un individuo, o piuttosto, per parlare in maniera più generale e tale da essere applicata indistintamente a qualsiasi grado, un certo stato di un essere, stato che può essere individuale o non individuale, secondo le condizioni del grado dell'Esistenza a cui appartiene. Possiamo pertanto considerare ora un piano frontale, come tale da rappresentare un essere nella sua totalità; questo essere comprende una moltitudine indefinita di stati, che sono allora raffigurati da tutte le rette orizzontali del piano, mentre le verticali di esso, dal canto loro, sono formate dall'insieme delle modalità che si corrispondono rispettivamente in tutti questi stati. Nello spazio a tre dimensioni vi è un'indefinità di tali piani, che rappresentano l'indefinità degli esseri contenuti nell'Universo totale.

XII.

# RAPPRESENTAZIONE GEOMETRICA DEGLI STATI DELL'ESSERE

Nella rappresentazione geometrica a tre dimensioni che abbiamo esposto ora, ciascuna modalità di qualsiasi stato d'essere è indicata da un solo punto; una modalità del genere è peraltro anch'essa suscettibile di sviluppo, durante il percorso di un ciclo di manifestazione, ciclo che comporta indefinite modificazioni secondarie. Così, se si prende per esempio la modalità corporea dell'individualità umana, queste modificazioni saranno tutti i momenti della sua esistenza (esaminate naturalmente sotto l'aspetto della successione temporale, che è una delle condizioni cui è sottoposta tale modalità) o, analogamente, qualsiasi azione o gesto essa possa compiere nel corso dell'esistenza.[1] Per poter inserire tutte queste modificazioni nella nostra rappresentazione, bisognerebbe raffigurare la modalità considerata non soltanto con un punto, ma con una retta intera, ciascun punto della

[1] Usiamo qui di proposito la parola « gesto » perché si riferisce a una teoria metafisica molto importante, che però non rientra nel quadro del presente studio. Di essa si potrà trovare un'esposizione sommaria riportandosi a ciò che abbiamo spiegato altrove sulla nozione dell'*apûrva* nella dottrina indù, nonché a proposito delle « azioni e reazioni concordanti » (cfr. *Introduction générale...* cit., ed. 4, pp. 246-248).

quale sarà allora una delle modificazioni secondarie che ci interessa rappresentare; e sempre tenendo presente che questa retta, benché indefinita, è nondimeno limitata, come d'altronde qualsiasi indefinito o potenza dell'indefinito,[2] se così possiamo esprimerci. Dato che l'indefinità semplice è rappresentata dalla linea retta, la doppia indefinità, o indefinito alla seconda potenza, sarà rappresentata da un piano, e la tripla indefinità, o indefinito alla terza potenza, dallo spazio a tre dimensioni. Se dunque ogni modalità, considerata come un'indefinità semplice, è rappresentata da una retta, uno stato d'essere, che implica un'indefinità di tali modalità, cioè una doppia indefinità, sarà allora raffigurato, nella sua integralità, da un piano orizzontale, e un essere nella sua totalità, con l'indefinità dei suoi stati, lo sarà mediante uno spazio a tre dimensioni. Questa nuova rappresentazione è così più completa della precedente, ma, d'altra parte, è evidente che, a meno di uscire dallo spazio a tre dimensioni, non possiamo considerarvi che un solo essere, e non più, come prima, l'insieme di tutti gli esseri dell'Universo; infatti, a voler considerare questo insieme, saremmo obbligati a introdurre qui un'altra indefinità che sarebbe allora di quar-

[2] L'indefinito, traendo origine dal finito, è sempre riducibile a questo, poiché non rappresenta che uno sviluppo delle possibilità incluse o implicite nel finito. È una verità elementare, benché troppo sovente misconosciuta, che il preteso « infinito matematico » (indefinità quantitativa, sia essa numerica o geometrica) non è affatto infinito, essendo limitato dalle determinazioni implicite nella sua stessa natura; comunque sarebbe fuori luogo estenderci su questo argomento al quale avremo ancora occasione di accennare in seguito.

t'ordine, e che non potrebbe essere raffigurata geometricamente se non supponendo una quarta dimensione supplementare aggiunta allo spazio.[3]

In questa nuova rappresentazione, notiamo subito che per ogni punto dello spazio considerato passano tre rette rispettivamente parallele alle tre dimensioni di questo spazio; ogni punto potrà dunque esser preso come vertice di un triedro trirettangolo, costituente un sistema di coordinate al quale dovrà essere riferito tutto lo spazio, e i cui tre assi formeranno una croce a tre dimensioni. Supponiamo determinato l'asse verticale di questo sistema; esso incontrerà ogni piano orizzontale in un punto, che sarà l'origine delle coordinate ortogonali cui questo piano sarà riferito, coordinate i cui due assi formeranno una croce a due dimensioni. Si può dire che questo punto è il centro del piano, e che l'asse verticale è il luogo dei centri di tutti i piani orizzontali; ogni verticale, cioè ogni parallela a questo asse, contiene ugualmente dei punti che si corrispondono in questi stessi piani. Se, oltre all'asse verticale, determiniamo un piano orizzontale particolare per formare la base del sistema di coordinate, il triedro trirettangolo, di cui abbiamo parlato, ne verrà determinato di conseguenza. Vi sarà una croce a due dimensioni tracciata da due dei tre assi in ciascuno dei tre piani di coordinate, uno dei quali è il piano orizzontale con-

[3] Non è il caso di trattare qui la questione della « quarta dimensione » dello spazio, questione che ha dato vita a molte concezioni erronee o fantasiose, e che potrebbe trovare posto più adatto in uno studio sulle condizioni dell'esistenza corporea.

siderato, mentre gli altri due sono i due piani ortogonali passanti ciascuno per l'asse verticale e per uno dei due assi orizzontali; queste tre croci avranno per centro comune il vertice del triedro, che è il centro della croce a tre dimensioni, e che può anche essere considerato come il centro di tutto lo spazio. Ogni punto potrebbe essere il centro, e in potenza si può dire che lo sia; ma, di fatto, bisogna che un punto particolare venga determinato (e in seguito diremo come), affinché si possa effettivamente tracciare la croce, cioè misurare l'intero spazio, o, per analogia, realizzare la comprensione totale dell'essere.

XIII.

# RAPPORTI TRA LE DUE RAPPRESENTAZIONI PRECEDENTI

Nella nostra seconda rappresentazione a tre dimensioni, nella quale abbiamo considerato un solo essere nella sua totalità, la direzione orizzontale secondo cui si sviluppano le modalità di tutti gli stati di questo essere, implica, come tutti i piani verticali che le sono paralleli, un'idea di successione logica; per contro, i piani verticali perpendicolari a tale direzione corrispondono, correlativamente, all'idea di simultaneità logica.[1] Se tutto lo spazio viene proiettato su quello dei tre piani di coordinate che corrisponde a quest'ultimo caso, ciascuna modalità di ogni stato d'essere verrà a proiettarsi in un punto di una retta orizzontale, e l'insieme di questi punti sarà la proiezione dell'integralità di un certo stato d'essere; in particolare, lo stato il cui centro coincide con quello dell'essere totale, sarà raffigurato dall'asse orizzontale situato nel piano sul quale si fa la proiezione.

Questo ci riporta alla nostra prima rappresen-

[1] Le idee di successione e di simultaneità devono, beninteso, essere considerate qui soltanto da un punto di vista logico e non cronologico, poiché il tempo è una condizione speciale che non riguarda neppure tutto quanto lo stato umano, ma solo certe modalità di esso.

tazione, quella in cui l'essere è situato per intero in un piano verticale; un piano orizzontale potrà allora essere di nuovo un grado dell'Esistenza universale, e l'aver definito questa corrispondenza fra le due rappresentazioni, permettendoci di passare facilmente dall'una all'altra, ci esime dall'uscire dallo spazio a tre dimensioni.

Ciascun piano orizzontale, quando rappresenta un grado dell'Esistenza universale, comprende tutto lo sviluppo di una possibilità particolare, la cui manifestazione costituisce, nel suo insieme, ciò che si può chiamare un « macrocosmo », cioè un mondo; per contro, nell'altra rappresentazione, che riguarda un solo essere, ogni piano orizzontale è soltanto lo sviluppo della stessa possibilità per questo essere, cioè uno stato di quest'ultimo (individualità integrale o stato non individuale), che in tutti i casi si può chiamare analogicamente « microcosmo ». D'altra parte è necessario osservare che lo stesso « macrocosmo », come il « microcosmo », non è, a considerarlo isolatamente, che uno degli elementi dell'Universo, così come ogni possibilità particolare non è che un elemento della Possibilità totale.

Delle due rappresentazioni, quella che si riferisce all'Universo può essere chiamata, per semplicità di linguaggio, rappresentazione « macrocosmica », e quella che si riferisce a un essere, rappresentazione « microcosmica ». Abbiamo visto come è tracciata in quest'ultima la croce a tre dimensioni; altrettanto si potrà fare nella rappresentazione « macrocosmica » purché vi si determinino gli elementi corrispondenti,

cioè un asse verticale, che sarà l'asse dell'Universo, e un piano orizzontale, che si potrà considerare per analogia come il suo equatore; e dobbiamo ancora fare osservare che ogni « macrocosmo », come ogni « microcosmo » nell'altra rappresentazione, ha il suo centro sull'asse verticale.

Da quanto abbiamo esposto, appare evidente l'analogia che esiste tra il « macrocosmo » e il « microcosmo », dal momento che ogni parte dell'Universo è analoga alle altre parti, e che pure le sue parti gli sono analoghe perché, come abbiamo detto in precedenza, tutte le parti sono analoghe all'Universo totale. Ne risulta che, se consideriamo il « macrocosmo », ciascuno dei domini definiti che esso comprende gli è analogo; e similmente, se consideriamo il « microcosmo », gli è pure analoga ciascuna delle sue modalità. È appunto per questa ragione che la modalità corporea dell'individualità umana può essere impiegata per simboleggiare, nelle sue diverse parti, questa stessa individualità considerata integralmente;[2] ci limiteremo comunque ad accennare di sfuggita a questo punto perché pensiamo che sarebbe di scarsa utilità soffermarci in siffatte considerazioni, che dal nostro punto di vista hanno un'importanza del tutto secondaria, e che del resto, nella forma in cui sono presentate abitualmente, non corrispondono che a una visione assai sommaria e piuttosto superficiale della costituzione dell'essere umano.[3] In ogni

[2] Cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XII.

[3] Si può dire lo stesso del paragone tra la società umana e un organismo; come abbiamo fatto notare altrove a proposito dell'istituzione del-

caso, quando si vogliono fare considerazioni di questo genere, o anche soltanto si vogliono stabilire divisioni di carattere generale nell'individualità, bisogna sempre aver presente che quest'ultima comporta in realtà una moltitudine indefinita di modalità coesistenti, come lo stesso organismo corporeo è composto di una moltitudine indefinita di cellule, ciascuna delle quali ha una sua esistenza propria.

le caste, questo paragone contiene indubbiamente una parte di verità; ma molti sociologi ne hanno fatto un uso eccessivo e talora assai poco accorto (cfr. *Introduction générale...* cit., ed. 4, p. 195).

XIV.

# IL SIMBOLISMO DELLA TESSITURA

Un simbolismo che è in rapporto diretto con quanto abbiamo esposto, benché talora sia applicato in modo che a prima vista sembra scostarsene un po', è quello della tessitura; a questa si riferiscono, se interpretati in senso letterale, i termini che spesso indicano i libri tradizionali delle dottrine orientali. Così, in sanscrito, *sûtra* significa propriamente « filo »:[1] un libro può essere costituito da un insieme di *sûtra*, come un tessuto è formato da un insieme di fili; pure *tantra* ha il significato di « filo » e di « tessuto », ma accenna particolarmente all'« ordito » di un tessuto.[2] Analogamente, in cinese, *king* è l'« ordito » di una stoffa, e *wei* è la sua « trama »; il primo di questi due termini indica parimenti un libro fondamentale, e il secondo i suoi commentari.[3] Nel-

[1] Questo termine è identico al latino *sutura*: la stessa radice, con il senso di « cucire », si trova infatti in entrambe le lingue. È per lo meno curioso constatare che il termine arabo *sûrat*, denominazione dei capitoli del *Qorân*, è composto esattamente degli stessi elementi del sanscrito *sûtra*; questa parola ha d'altronde un significato abbastanza vicino a quello di « fila » o « rango » e la sua derivazione è sconosciuta.

[2] La radice *tan* di questa parola esprime in primo luogo l'idea di estensione.

[3] Al simbolismo della tessitura si ricollega pure l'impiego delle

l'insieme delle scritture tradizionali, questa distinzione tra l'« ordito » e la « trama » corrisponde, secondo la terminologia indù, a quella che viene fatta tra la *Shruti*, frutto dell'ispirazione diretta, e la *Smriti*, prodotto della riflessione sui testi della *Shruti*.[4]

Per capire bene il significato di tale simbolismo, è opportuno anzitutto considerare che l'ordito, formato di fili tesi sul telaio, rappresenta l'elemento immutabile e principiale, mentre i fili della trama, che passano tra quelli dell'ordito mediante l'andirivieni della spola, rappresentano l'elemento variabile e contingente, cioè le applicazioni del principio a questa o quella condizione particolare. D'altra parte, se osserviamo un filo dell'ordito e uno della trama, vediamo subito che la loro intersezione determina la croce, di cui essi costituiscono rispettivamente la linea verticale e quella orizzontale; e ogni punto del tessuto, essendo prodotto dall'incontro di due fili perpendicolari tra loro, è per conseguenza il centro di una tale croce. Ora, secondo quanto abbiamo visto a proposito del simbolismo generale della croce,

cordicelle, che in Cina erano utilizzate al posto della scrittura in un'epoca assai remota; queste cordicelle erano dello stesso genere di quelle in uso presso gli antichi Peruviani, che venivano chiamate *quipos*. Benché si pretenda talora che queste ultime servivano solo a contare, è probabile che esse esprimessero anche idee molto più complesse, tanto più che, a quanto si dice, costituivano gli « annali dell'impero », e che i Peruviani non hanno mai avuto altra scrittura, pur possedendo una lingua perfetta e molto raffinata; questo genere di ideografia era resa possibile da molteplici combinazioni, in cui l'uso di fili colorati diversamente rivestiva una particolare importanza.

[4] Cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., c. I, e anche *Autorité spirituelle...* cit., c. VIII.

la linea verticale raffigura ciò che unisce tra di loro tutti gli stati di un essere o tutti i gradi dell'Esistenza, collegandone i punti corrispondenti, mentre la linea orizzontale rappresenta lo sviluppo di uno di questi stati o gradi. Mettendo tale simbolismo in rapporto alle nostre precedenti indicazioni, si può dire che anche in questo caso lo stato umano è raffigurato dal senso orizzontale, mentre ciò che lo trascende è raffigurato dal senso verticale; questo carattere trascendente è proprio quello della *Shruti*, essenzialmente « non umana », mentre la *Smriti* implica le applicazioni all'ordine umano e deriva dall'esercizio di facoltà specificamente umane.

Aggiungiamo ancora un'osservazione per porre in maggiore evidenza la concordanza tra i vari simbolismi, nonché i loro legami reciproci, che sono ben più stretti di quanto a prima vista si potrebbe supporre: intendiamo riferirci alla croce come simbolo dell'unione dei complementari. Abbiamo visto che, sotto questo aspetto, la linea verticale rappresenta il principio attivo o maschile *(Purusha)*, e la linea orizzontale quello passivo o femminile *(Prakriti)*, ogni manifestazione essendo il prodotto dell'influenza « non agente » del primo sul secondo. Ora, da una parte, la *Shruti* è assimilata alla luce diretta, rappresentata dal sole, mentre la *Smriti* lo è alla luce riflessa,[5] rappresentata dalla luna; ma nello stesso tempo il sole e la luna, in quasi tutte le tradizioni, sim-

[5] È qui assai degno di nota il doppio senso del termine « riflessione ».

boleggiano rispettivamente il principio maschile e il principio femminile della manifestazione universale.

Il simbolismo della tessitura non viene applicato soltanto alle scritture tradizionali; è impiegato pure per rappresentare il mondo, o più esattamente l'insieme di tutti i mondi, cioè l'insieme degli stati o gradi che, in moltitudine indefinita, costituiscono l'Esistenza universale. Così, nelle *Upanishad*, il supremo *Brahma* è indicato come « ciò su cui sono tessuti i mondi, come ordito e come trama », o con altre formule analoghe;[6] anche qui l'ordito e la trama hanno naturalmente gli stessi significati rispettivi che abbiamo definito poco fa. D'altra parte, secondo la dottrina taoista, tutti gli esseri sono soggetti al continuo alternarsi dei due stati di vita e di morte (condensazione e dissoluzione, vicissitudini dello *yang* e dello *yin*),[7] alternarsi che i commentatori chiamano l'« andirivieni della spola sul telaio cosmico ».[8]

[6] *Mundaka Upanishad*, 2° Mundaka, 2° Khanda, shruti 5; *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 3° Adhyâya, 8° Brâhmana, shruti 7 e 8. Il monaco buddista Kumârajîva tradusse in cinese un'opera sanscrita intitolata *La rete di Brahma (Fan-wang-king)* secondo cui i mondi sono disposti come le maglie di una rete.

[7] *Tao-te-king*, XVI.

[8] Chang-hung-yang paragona questa alternanza alla respirazione: l'inspirazione attiva corrisponde alla vita, l'espirazione passiva alla morte, la fine dell'una essendo l'inizio dell'altra. Lo stesso commentatore si serve anche, come termine di paragone, della rivoluzione lunare: la luna piena è la vita e la luna nuova è la morte, con due periodi intermedi di accrescimento e di diminuzione. Per quel che riguarda la respirazione, la nostra citazione deve essere riferita alle fasi di esistenza di un essere paragonato a colui che respira; d'altra parte, come abbiamo già detto, nell'ordine universale l'espirazione corrisponde allo sviluppo della manifestazione, e l'inspirazione corrisponde al ritorno al non manifestato; non bisogna dimenticare, a seconda che si considerino le cose in rapporto alla manifestazione oppure in rapporto al Principio, di fare nell'analogia l'applicazione del « senso inverso ».

Che in effetti vi sia una stretta correlazione fra queste due applicazioni dello stesso simbolismo è confermato dal fatto che l'Universo stesso, in certe tradizioni, è talora rappresentato come un libro: a questo proposito ricorderemo soltanto il *Liber mundi* dei rosa-croce, e anche il ben noto simbolo del *Liber vitae* apocalittico.[9]

Sempre da questo punto di vista, i fili dell'ordito, che congiungono i punti corrispondenti di tutti gli stati, costituiscono il Libro sacro per eccellenza, cioè il prototipo (o piuttosto l'archetipo) di cui tutte le scritture tradizionali non sono che l'espressione in linguaggio umano;[10] i fili della trama, ciascuno dei quali rappresenta lo svolgersi degli avvenimenti in un certo stato, ne costituiscono il commento, nel senso che essi rappresentano le applicazioni concernenti i diversi stati; tutti gli avvenimenti, considerati nella simultaneità dell'« intemporale », sono pertanto descritti in questo Libro, e ciascuno di essi ne è, per così dire, un carattere, equivalente quindi a un punto del tessuto. A proposito di questo simbolismo del Libro riassumeremo un insegnamento di Muhyiddin ibn Arabi: « L'universo è un immenso libro; i carat-

[9] Abbiamo già segnalato che, in certe raffigurazioni, il libro con sette sigilli sul quale è disteso l'agnello, è situato, come l'« albero della vita », alla sorgente comune dei quattro fiumi paradisiaci, e in tale occasione abbiamo fatto allusione al rapporto tra il simbolismo dell'albero e quello del libro: le foglie dell'albero e i caratteri del libro rappresentano del pari tutti gli esseri dell'universo (i « diecimila esseri » della tradizione estremo-orientale).

[10] Ciò è affermato in modo esplicito dal *Vêda* e dal *Qorân*; l'idea del « Vangelo eterno » dimostra pure che questa concezione non è interamente estranea al cristianesimo.

teri di questo libro sono tutti tracciati, all'origine, con lo stesso inchiostro, e trascritti dalla penna divina nella Tavola eterna; sono inscindibili e tutti trascritti simultaneamente; è per questo che gli essenziali fenomeni divini, nascosti nel "segreto dei segreti", presero il nome di "lettere trascendenti". Sono appunto queste lettere trascendenti, cioè tutte le creature, che dopo essere state condensate virtualmente nell'onniscienza divina, sono state fatte discendere dal soffio divino alle linee inferiori, e hanno composto e formato l'universo manifestato ».[11]

Un altro aspetto del simbolismo della tessitura, che si incontra anche nella tradizione indù, è l'immagine del ragno che tesse la sua tela, immagine che è tanto più esatta in quanto il ragno plasma questa tela dalla sua stessa sostanza.[12] In conseguenza della forma circolare della tela, che è d'altronde lo schema piano dello sferoide cosmogonico, cioè della sfera non chiusa alla quale abbiamo fatto allusione, l'ordito è rappresentato qui dai fili che si irradiano dal centro, mentre la trama è rappresentata dai fili disposti in circonferenze concentriche.[13] Per passare da questa figura a quella consueta del tessuto, non c'è che da supporre il centro indefinitamente lontano, in

[11] *El-Futûhâtul-Mekkiyah*. Si potrà fare un accostamento con l'analoga funzione svolta dalle lettere nella dottrina cosmogonica del *Sepher Ietsirah*.

[12] Commento di Shankarâchârya sui *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 1° Pâda, sûtra 25.

[13] Il ragno al centro della sua tela rammenta il sole circondato dai suoi raggi; può anche essere considerato come una raffigurazione del « cuore del mondo ».

modo che i raggi diventino paralleli secondo la direzione verticale; le circonferenze concentriche diventeranno allora rette perpendicolari a questi raggi, cioè orizzontali.

Per riassumere, si può dire che l'ordito raffigura i principi che uniscono fra loro tutti i mondi e tutti gli stati, essendo i suoi fili il legame tra i punti che nei diversi stati si corrispondono, e che la trama raffigura l'insieme degli avvenimenti che si producono in ciascuno dei mondi, essendo ogni filo di essa, come abbiamo detto, il simbolo dello svolgersi di questi avvenimenti in un mondo determinato. Da un altro punto di vista si può anche dire che la manifestazione di un essere in un certo stato di esistenza, così come il verificarsi di un avvenimento qualsiasi, è determinata dall'incontro di un filo dell'ordito con un filo della trama. Ogni filo dell'ordito è allora un essere considerato nella sua natura essenziale che, in quanto proiezione diretta del « Sé » principiale, costituisce il legame fra tutti i suoi stati, mantenendo la propria unità attraverso la loro indefinita molteplicità. In questo caso, il filo della trama che viene a incrociare quello dell'ordito in un punto determinato, corrisponde a uno stato definito di esistenza, e la loro intersezione determina le relazioni di questo essere, per quanto riguarda la sua manifestazione in tale stato, con l'ambiente cosmico nel quale è situato sotto questo aspetto. La natura individuale di un essere umano, per esempio, è la risultante dell'incontro di questi due fili: in altri termini, vi si potranno sempre distinguere due categorie di elementi, rispet-

tivamente riferibili al senso verticale e al senso orizzontale: i primi esprimono ciò che appartiene in proprio all'essere considerato, i secondi ciò che gli proviene dalle condizioni ambientali.

Aggiungiamo che, secondo un simbolismo equivalente, i fili di cui è formato « il tessuto del mondo » sono anche chiamati i « capelli di *Shiva* »;[14] si può dire che essi, in certo qual modo, sono le « linee di forza » dell'Universo manifestato, e che le direzioni dello spazio sono la loro raffigurazione nell'ordine corporeo. Si vede senza difficoltà a quante applicazioni diverse possano prestarsi tutte queste considerazioni; ma qui abbiamo soltanto voluto indicare il significato essenziale di questo simbolismo della tessitura che, a quanto pare, è assai poco conosciuto in Occidente.[15]

[14] Ad essi abbiamo fatto allusione in precedenza, a proposito delle direzioni dello spazio.

[15] Peraltro, tracce di un simbolismo dello stesso genere si trovano nell'antichità greco-latina, in particolare nel mito delle Parche; ma questo pare limitato ai soli fili della trama: il suo carattere « di fatalità » può infatti essere dovuto all'assenza della concezione dell'ordito, cioè al fatto che l'essere viene esclusivamente considerato nel suo stato individuale, senza alcun intervento cosciente (per questo individuo) del suo principio personale trascendente. Questa interpretazione è d'altronde giustificata dal modo in cui Platone considera l'asse verticale nel mito di Er l'Armeno (*Repubblica*, libro X): a quanto egli dice infatti, l'asse luminoso del mondo è il « fuso della necessità »; è un asse di diamante, contornato da numerose guaine concentriche di dimensioni e colori diversi, che corrispondono alle diverse sfere planetarie. La Parca Cloto lo fa girare con la mano destra, dunque da destra a sinistra, e ciò corrisponde al senso più abituale e più normale di rotazione dello *swastika*. A proposito di questo « asse di diamante », segnaliamo che il simbolo tibetano del *Vajra*, il cui nome significa ad un tempo « folgore » e « diamante », si riferisce pure all'« asse del mondo ».

XV.

# RAPPRESENTAZIONE DELLA CONTINUITÀ TRA LE DIVERSE MODALITÀ DI UNO STESSO STATO D'ESSERE

Se prendiamo in considerazione uno stato d'essere, raffigurato mediante un piano orizzontale della rappresentazione microcosmica da noi descritta, ci resta da dire in modo più preciso a cosa corrispondono sia il centro di questo piano, sia l'asse verticale che passa per questo centro. Ma per arrivare a ciò sarà opportuno ricorrere a un'altra rappresentazione geometrica, un po' diversa dalla precedente; in tale nuova rappresentazione, faremo intervenire non solo il parallelismo o la corrispondenza, come abbiamo fatto finora, ma anche la continuità di tutte le modalità di ogni essere, nonché quella di tutti gli stati nella costituzione dell'essere totale.

Questo scopo ci porta naturalmente a far subire alla nostra rappresentazione un cambiamento che, in geometria analitica, corrisponde al passaggio da un sistema di coordinate rettilinee a un sistema di coordinate polari. Per ciò, invece di rappresentare le diverse modalità di uno stesso stato mediante rette parallele, come abbiamo fatto finora, possiamo rappresentarle mediante circonferenze concentriche, tracciate nello stesso piano orizzontale, e aventi per cen-

tro comune il centro stesso di questo piano, cioè, secondo quanto abbiamo spiegato in precedenza, il suo punto di incontro con l'asse verticale.

In questo modo diventa evidente che ogni modalità è finita, limitata, perché rappresentata da una circonferenza, cioè da una curva chiusa, o per lo meno da una linea i cui estremi ci sono noti e si possono considerare come dati;[1] d'altro canto però, tale circonferenza comprende una moltitudine indefinita di punti,[2] che rappresentano l'indefinità delle modificazioni secondarie implicite nella modalità considerata, qualunque essa sia.[3] Inoltre, le circonferenze concen-

[1] Questa restrizione è necessaria a evitare una contraddizione, anche solo apparente, con quanto segue.

[2] Si osservi che non diciamo un numero indefinito, ma una moltitudine indefinita, perché è possibile che l'indefinità di cui si tratta sia al di là di qualsiasi numero; infatti, benché la serie dei numeri sia anch'essa indefinita, lo è in modo discontinuo, mentre la serie dei punti di una linea è indefinita in modo continuo. « Moltitudine » è un termine più esteso e più comprensivo che non quello di « molteplicità numerica », e può essere applicato anche al di fuori del dominio della quantità, di cui il numero non è che un aspetto particolare; ciò non era sfuggito ai filosofi scolastici, che trasponevano la nozione di « moltitudine » nell'ordine dei « trascendentali », cioè dei modi universali dell'Essere: tale nozione, infatti, sta a quella della molteplicità numerica nello stesso rapporto analogico esistente fra la concezione dell'Unità metafisica e quella dell'unità aritmetica o quantitativa. È sottinteso che è a questa molteplicità « trascendentale » che ci riferiamo quando parliamo degli stati molteplici dell'essere, in quanto la quantità non è che una condizione particolare, applicabile soltanto ad alcuni dei suoi stati.

[3] Dato che la lunghezza di una circonferenza aumenta proporzionalmente alla sua distanza dal centro, sembra, a prima vista, che debba crescere parimenti il numero dei punti che essa contiene; se d'altra parte, si considera che ogni punto della circonferenza è l'estremità di uno dei suoi raggi, e che due circonferenze concentriche hanno gli stessi raggi, si deve concludere che i punti contenuti nella più grande non sono più di quelli contenuti nella più piccola. La soluzione di questa apparente difficoltà si trova nelle indicazioni della nota precedente in quanto, in realtà, non si può parlare di numero dei punti di una linea: questi infatti non possono essere « numerati », perché la loro moltitudine è al di là del numero. Inoltre, se in una circonferenza che diminuisce avvicinandosi al centro, si ha sempre un'uguale

triche non devono lasciare fra loro altro intervallo che la distanza infinitesimale tra due punti immediatamente vicini (ritorneremo fra poco su tale argomento), in modo che il loro insieme comprenda tutti i punti del piano; il che implica che fra tutte queste circonferenze vi sia continuità. Ora, perché esista veramente continuità, è necessario che la fine di ogni circonferenza coincida con l'inizio della circonferenza seguente (e non con quello della stessa circonferenza); e, affinché ciò si verifichi senza che le due circonferenze successive vengano a confondersi, occorre che queste circonferenze, o meglio le curve che abbiamo considerato come tali, siano in realtà delle curve non chiuse.

Del resto, possiamo spingerci oltre in questo senso: è materialmente impossibile tracciare una linea che sia effettivamente una curva chiusa; per provarlo è sufficiente riflettere che nello spazio ove è situata la nostra modalità corporea tutto è in movimento costante (per effetto del combinarsi della condizione spaziale con quella temporale, di cui il movimento è in certo qual modo la risultante); perciò, se vogliamo disegnare una circonferenza, e ne cominciamo il tracciato in un determinato punto dello spazio, ci troveremo necessariamente in un altro punto al momento di completarla, né mai ripasseremo

quantità di punti (se è possibile, in queste condizioni, utilizzare questo modo di esprimersi), e dato che il centro è il limite cui tale circonferenza si riduce, ne consegue che esso, pur non essendo che un solo punto, deve contenere tutti i punti della circonferenza, il che equivale a dire che tutte le cose sono contenute nell'unità.

per il punto di partenza. Analogamente, la curva che simboleggia il percorso di un ciclo evolutivo qualsiasi[4] non può passare due volte per lo stesso punto, in altre parole, non può essere una curva chiusa (né una curva contenente dei « punti multipli »). Questa rappresentazione dimostra che nell'universo non possono esserci due possibilità identiche: ciò implicherebbe infatti una limitazione della Possibilità totale, limitazione impossibile in quanto, dovendo comprendere la Possibilità, non potrebbe più essere compresa in questa. Pertanto ogni limitazione della Possibilità universale è un'impossibilità nel senso vero e proprio della parola; ed è per questo che tutti i sistemi filosofici, appunto in quanto sistemi, che postulano cioè esplicitamente o implicitamente limitazioni del genere, sono condannati alla medesima impotenza dal punto di vista metafisico.[5] Per tornare alle possibilità identiche o supposte tali, faremo ancora osservare, per maggior chiarezza, che due possibilità veramente identiche non differirebbero per nessuna delle loro condizioni di realizzazione; ma se tutte le condizioni fossero uguali si tratterebbe della stessa possibilità,

[4] Per « ciclo evolutivo » intendiamo semplicemente, secondo il significato originario della parola, il processo di sviluppo delle possibilità implicite in un modo qualsiasi di esistenza, senza che ciò possa far pensare a un benché minimo rapporto con qualche teoria « evoluzionistica ». Cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XVII. D'altra parte, abbiamo detto abbastanza spesso che cosa pensiamo di teorie del genere, per cui ci pare inutile insistere su questo punto.

[5] È facile capire inoltre che ciò esclude tutte le teorie più o meno « reincarnazionistiche » che hanno visto la luce nell'Occidente moderno, tipo il famoso « eterno ritorno » di Nietzsche e altre simili concezioni; del resto abbiamo sviluppato ampiamente queste considerazioni nell'*Erreur spirite*, Marcel Rivière, Parigi 1923, parte II, c. VI.

e non di due possibilità distinte, per cui vi sarebbe coincidenza sotto tutti i rapporti;[6] questo ragionamento può quindi essere rigorosamente applicato a tutti i punti della nostra rappresentazione, poiché ciascuno di essi raffigura una modificazione particolare che realizza una certa determinata possibilità.[7]

L'inizio e la fine di una qualsiasi delle circonferenze che stiamo considerando non sono dunque lo stesso punto, ma due punti consecutivi di uno stesso raggio, e nemmeno si può dire che essi appartengano alla stessa circonferenza: l'uno fa parte della circonferenza precedente, di cui è la fine, mentre l'altro fa già parte della circonferenza seguente, di cui è l'inizio. I termini estremi di una serie indefinita possono essere considerati, come situazione, al di fuori di tale serie, per il fatto stesso che ne stabiliscono la continuità con altre serie; il che, nella fattispecie, può essere applicato alla nascita e alla morte della modalità corporea dell'individualità umana. In questo modo le due modificazioni estreme di ogni modalità non coincidono, ma esiste semplicemente una corrispondenza tra loro, nell'insieme dello stato d'essere cui questa modalità appartiene, corrispondenza che è indicata dalla posizione dei loro punti rappresentativi su uno stesso raggio proveniente dal centro del pia-

[6] Leibniz sembra aver intuito abbastanza chiaramente questo punto quando stabilì il suo « principio degli indiscernibili », benché forse non l'abbia formulato in modo altrettanto netto (cfr. *Autorité spirituelle...* cit., c. VII).

[7] Intendiamo qui il termine « possibilità » nella sua accezione più ristretta e specializzata: non si tratta neanche di una possibilità particolare suscettibile di sviluppo indefinito, ma soltanto di uno qualunque degli elementi che un tale sviluppo comporta.

no. Uno stesso raggio conterrà pertanto le modificazioni estreme di tutte le modalità dello stato considerato, modalità che, per la precisione, non devono essere considerate come successive (infatti possono anche essere simultanee), ma solo logicamente concatenate. Le curve che rappresentano queste modalità, invece di essere circonferenze come avevamo supposto a tutta prima, sono le spire successive di una spirale indefinita tracciata nel piano orizzontale, che si sviluppa a partire dal suo centro; questa curva si amplia in modo continuo, per cui il raggio varia, da una spira all'altra, di una quantità infinitesimale che equivale alla distanza di due punti consecutivi del medesimo raggio. Tale distanza si può supporre piccola a piacere, secondo la definizione stessa delle quantità infinitesimali, cioè di quantità suscettibili di decrescere indefinitamente; ma essa non può mai essere considerata nulla, in quanto i due punti consecutivi non possono confondersi; se essa potesse diventare nulla non vi sarebbe che un solo e unico punto.

## XVI.

# RAPPORTI TRA IL PUNTO E LO SPAZIO

Il problema sollevato dalla nostra ultima osservazione merita di essere ulteriormente esaminato, senza peraltro estenderci sulle considerazioni relative allo spazio, con tutti gli sviluppi che questo argomento comporterebbe, in quanto ciò rientra più specificamente nello studio delle condizioni dell'esistenza corporea. Vogliamo soprattutto far notare come la distanza di due punti immediatamente vicini, che abbiamo voluto prendere in considerazione in seguito all'introduzione della continuità nella rappresentazione geometrica dell'essere, può venir considerata il limite dello spazio nel senso delle quantità indefinitamente decrescenti; in altri termini, detta distanza è la minor estensione possibile, al di sotto della quale non vi è più estensione, ossia non vi è più condizione spaziale, quindi non può essere eliminata senza uscire dal dominio di esistenza sottoposto a questa condizione. Perciò, quando si divide indefinitamente[1]

[1] Dire « all'infinito » (e non « indefinitamente » come facciamo noi) sarebbe un'assurdità, perché la divisibilità è necessariamente un attributo caratteristico di un dominio limitato, come essenzialmente limitata è la condizione spaziale da cui tale divisibilità dipende; un limite alla divisibilità è

lo spazio e si procede il più possibile in questa divisione, cioè fino ai limiti della possibilità spaziale da cui la divisibilità è condizionata (e che è d'altronde indefinita sia in senso decrescente che in senso crescente), non è al punto che si arriva come termine ultimo, bensì alla distanza elementare tra due punti. Ne consegue che, affinché vi sia estensione o condizione spaziale, occorre che vi siano almeno due punti, mentre l'estensione (a una dimensione) realizzata dalla loro presenza simultanea, cioè la loro distanza, costituisce un terzo elemento che esprime la relazione tra questi due punti, unendoli e separandoli nello stesso tempo. Questa distanza, d'altra parte, se considerata come una relazione, non è evidentemente composta di parti, perché, se lo fosse, queste parti non sarebbero che altre relazioni di distanza da cui essa è logicamente indipendente come, dal punto di vista numerico, l'unità è indipendente dalle frazioni.[2] Ciò è vero per una distanza qualsiasi, quando la si esamini in rapporto ai due punti che sono le sue estremità, e lo è *a fortiori* per una distanza infinitesimale, che non è una quantità definita ma soltanto una relazione spaziale tra due punti immediatamente

dunque necessario come a qualsivoglia relatività o determinazione, e possiamo essere certi che questo limite esiste, anche se non ci è praticamente accessibile.

[2] Le frazioni, per esser precisi, non possono dunque essere « parti dell'unità », perché evidentemente la vera unità è senza parti; tale definizione erronea delle frazioni implica una confusione fra l'unità numerica, che è essenzialmente indivisibile, e le « unità di misura », le quali non sono unità che in modo del tutto relativo e convenzionale, e che, per la loro natura di grandezze continue, sono necessariamente divisibili e composte di parti.

vicini, come i due punti consecutivi di una linea. D'altra parte, i punti stessi, in quanto estremità di una distanza, non sono parti del continuo spaziale, anche se la relazione di distanza presuppone che li si consideri situati nello spazio; in realtà, è quindi la distanza a essere il vero elemento spaziale.

A rigore quindi non si può dire che una linea sia formata di punti: infatti essendo ognuno di essi privo di estensione, è facile capire che la loro semplice addizione, quand'anche essi fossero in moltitudine indefinita, non può assolutamente dar luogo a una estensione; sono invece le distanze elementari fra i suoi punti consecutivi che in realtà costituiscono la linea. Allo stesso modo, e per una ragione analoga, se, in un piano, prendiamo in considerazione un'indefinità di rette parallele, non possiamo dire che il piano sia costituito dall'unione di tutte queste rette, o che queste siano i veri elementi costitutivi del piano; i veri elementi sono le distanze tra queste rette, distanze che fanno sì che esse siano rette distinte e non confuse; in un certo senso, le rette formano il piano non di per se stesse, ma mediante le loro distanze, come avviene per i punti rispetto a ciascuna retta. E ancora, analogamente, lo spazio a tre dimensioni non è composto da un'indefinità di piani paralleli, ma dalle distanze fra tutti questi piani.

Tuttavia, l'elemento primordiale, il solo ad avere un'esistenza propria, è il punto, presupposto di quella distanza che in sé non è che una relazione; lo spazio, in quanto tale, presuppone dunque il punto. Si può dire che quest'ultimo contiene in sé una vir-

tualità di estensione, e per svilupparla deve anzitutto sdoppiarsi, cioè mettersi in certo qual modo di fronte a se stesso, poi moltiplicarsi (o meglio sottomoltiplicarsi) indefinitamente, cosicché lo spazio manifestato deriva per intero dalla sua differenziazione, o, per parlare più esattamente, dal punto stesso, inteso come origine di tale differenziazione. Quest'ultima, del resto, non è reale se non dal punto di vista della manifestazione spaziale; essa è invece illusoria rispetto al punto principiale, che non cessa per ciò di essere in sé tale e quale era, e la cui unità essenziale non può minimamente esserne influenzata.[3] Il punto, considerato in se stesso, non è sottomesso alla condizione spaziale, ma al contrario, ne è il principio: è il punto che realizza lo spazio, che produce l'estensione mediante quell'atto che, nella condizione temporale (ma in questa soltanto), si manifesta come movimento; ma per realizzare lo spazio in questo modo occorre che il punto, mediante qualcuna delle sue modalità, vi si localizzi, per cui lo spazio, che in assenza del punto non esiste nemmeno, sarà invece occupato per intero dal dispiegarsi delle virtualità di esso.[4] Il punto, in modo successivo nella condi-

[3] Il dissolversi della manifestazione spaziale implica il riassorbimento nel punto principiale di tutti i punti situati nello spazio, in quanto comporta la sparizione fra loro di qualsiasi distanza.

[4] Leibniz ha distinto con ragione ciò che egli chiama « punti metafisici », che sono per lui le vere « unità di sostanza » indipendenti dallo spazio, dai « punti matematici », semplici modalità dei precedenti in quanto non ne sono che determinazioni spaziali; questi costituiscono i « punti di vista » di quelli per rappresentare o esprimere l'Universo. Per Leibniz, inoltre, è ciò che si trova nello spazio che, dello spazio stesso, costituisce tutta la realtà attuale; ma è evidente che non si può, come egli fa, ricondurre al-

zione temporale, o simultaneamente al di fuori di tale condizione (questo caso ci farebbe uscire dalla normale estensione a tre dimensioni),[5] può identificarsi, per realizzarli, a tutti i punti potenziali dello spazio, che è quindi da considerare come una pura potenza d'essere, cioè nient'altro che la virtualità totale del punto, intesa nel suo aspetto passivo; nient'altro che potenzialità, luogo, o contenente di tutte le manifestazioni della sua attività, contenente che non esiste se non per effettuazione del suo contenuto possibile.[6]

Il punto primordiale, essendo senza dimensioni, è anche senza forma; non appartiene dunque all'ordine delle esistenze individuali; solo localizzandosi nello spazio assume in certo qual modo un aspetto individuale, non però in se stesso, ma solo con qualcuna delle sue modalità, di modo che, a dire il vero, sono queste che si individualizzano e non il punto principiale. Del resto, affinché vi sia forma occorre vi sia già differenziazione, quindi molteplicità realizzata in una certa misura, il che non è possibile se non quando il punto si pone, se così si può dire, in contrapposto a se stesso, mediante due o più moda-

lo spazio tutto ciò che, in ogni essere, costituisce l'espressione dell'Universo totale.

[5] La trasformazione della successione in simultaneità, nella realizzazione dell'integralità dello stato umano, implica in qualche modo una « spazializzazione » del tempo, che può essere rappresentata dall'aggiunta di una quarta dimensione.

[6] È facile rendersi conto che la relazione tra il punto principiale e lo spazio virtuale, o piuttosto potenziale, è analoga alla relazione tra l'« essenza » e la « sostanza » intese in senso universale, cioè come i due poli attivo e passivo della manifestazione, che la dottrina indù chiama *Purusha* e *Prakriti* (cfr. *L'Homme et son devenir*... cit., c. IV).

lità della sua manifestazione spaziale; questa contrapposizione è, in fondo, la causa determinante della distanza, la cui realizzazione è la prima effettuazione dello spazio, il quale, senza di essa, non è che pura potenza di ricettività. Si osservi anche che, a tutta prima, la distanza non esiste se non in modo virtuale o implicito, nella forma sferica, la quale, infatti, è quella che corrisponde al minimo di differenziazione essendo « isotropa » in relazione al punto centrale, senza niente che distingua una direzione particolare da tutte le altre; il raggio, che è l'espressione della distanza (presa dal centro alla periferia), non è effettivamente tracciato e non fa parte integrante della figura sferica. La realizzazione effettiva della distanza non diventa esplicita che nella linea retta, e in quanto elemento iniziale e fondamentale di questa, come risultante della specificazione di una certa direzione determinata; da quel momento lo spazio non può più essere considerato come « isotropo » e, da questo punto di vista, deve essere riferito a due poli simmetrici (i due punti fra i quali vi è distanza) anziché a un centro unico.

Il punto che realizza l'intera estensione ne diventa, come abbiamo detto, il centro, e la misura quindi in tutte le sue dimensioni, mediante l'espansione indefinita delle braccia della croce secondo le sei direzioni, o verso i sei punti cardinali dello spazio. Non è l'uomo individuale (che, come tale, non può conseguire nulla al di fuori del proprio stato di esistenza), ma l'« Uomo Universale », che questa croce simboleggia, a essere veramente la « misura di tut-

te le cose », secondo la già ricordata espressione di Protagora,[7] cui ci guardiamo bene, peraltro, dall'attribuire la benché minima comprensione di questa interpretazione metafisica.[8]

[7] *L'Homme et son devenir*... cit., ed. 4, c. XVI.

[8] Se fosse nostra intenzione dedicarci in questa sede a uno studio più completo della condizione spaziale e delle sue limitazioni, potremmo far vedere come, dalle considerazioni esposte in questo capitolo, si possa ricavare una dimostrazione dell'assurdità delle teorie atomistiche. Diremo soltanto, senza insistervi oltre, che tutto quanto è corporeo è necessariamente divisibile per il fatto stesso di avere un'estensione, cioè per il fatto di essere sottoposto alla condizione spaziale (cfr. *Introduction générale*... cit., ed. 4, pp. 226-227).

XVII.

# L'ONTOLOGIA DEL « ROVETO ARDENTE »

Il significato dello sdoppiamento del punto per polarizzazione, come l'abbiamo esposto ora, può essere ulteriormente precisato ponendosi da un punto di vista propriamente « ontologico »; e, per rendere la cosa più comprensibile, possiamo cominciare a considerarne l'applicazione dal punto di vista logico o anche semplicemente grammaticale. In effetti, ci troviamo in presenza di tre elementi, i due punti e la loro distanza, che, come ci si può facilmente render conto, corrispondono esattamente a quelli di una proposizione: i due punti rappresentano i due termini, mentre la loro distanza, esprimendone la relazione reciproca, svolge funzioni di « copula », cioè di elemento che li lega tra loro. Se consideriamo la proposizione nella sua forma più abituale, e nello stesso tempo più generale, di proposizione attributiva in cui la « copula » è il verbo « essere »,[1] vediamo che essa esprime un'identità, almeno sotto un certo aspetto,

[1] Tutte le altre forme di proposizione, quali vengono prese in considerazione da taluni cultori della logica, possono sempre essere ricondotte alla forma attributiva, poiché il rapporto che questa esprime ha un carattere più essenziale e più fondamentale di tutti gli altri.

tra il soggetto e l'attributo; e ciò corrisponde al fatto che i due punti non sono in realtà che lo sdoppiamento di un unico punto, il quale, come abbiamo spiegato, viene a porsi in certo qual modo di fronte a se stesso.

D'altronde si può anche prendere in esame il rapporto fra i due termini come espressione di una relazione di conoscenza; in questo caso, l'essere, mettendosi per così dire di fronte a se stesso per conoscersi, si sdoppia in soggetto e oggetto; ma anche questi due non sono in realtà che una cosa sola. Questo concetto si può estendere a tutta la conoscenza vera, in quanto questa implica essenzialmente un'identificazione del soggetto con l'oggetto, cosa che si può esprimere dicendo che nel rapporto e nella misura in cui vi è conoscenza, l'essere conoscente è l'essere conosciuto; è evidente quindi che questo modo di vedere si ricollega direttamente al precedente, poiché si può affermare che l'oggetto conosciuto è un attributo (cioè una modalità) del soggetto conoscente.

Se ora prendiamo in considerazione l'Essere universale, che il punto principiale rappresenta nella sua indivisibile unità, e di cui tutti gli esseri che si manifestano nell'Esistenza non sono in fondo se non « partecipazioni », possiamo dire che esso si polarizza in soggetto e attributo senza che la sua unità subisca la minima menomazione; e la proposizione di cui è contemporaneamente soggetto e attributo prende la seguente forma: « L'Essere è l'Essere ». Si tratta dell'enunciazione che i cultori della logica definiscono « principio d'identità », ma la cui portata reale sotto

questo aspetto oltrepassa evidentemente di gran lunga il dominio della logica, essendo il suo vero significato anzitutto quello di un principio ontologico, quali che siano le applicazioni che se ne possono dedurre in ordini diversi. Si può dire ancora che si tratta dell'espressione del rapporto tra l'Essere come soggetto (Ciò che è) e l'Essere come attributo (Ciò che Egli è), e che d'altra parte, l'Essere soggetto essendo il Conoscente, e l'Essere attributo (od oggetto) il Conosciuto, questo rapporto esprime l'essenza stessa della Conoscenza; trattandosi però sempre del rapporto di identità, ne consegue che la Conoscenza assoluta è l'identità stessa e che ogni conoscenza vera, essendone una partecipazione, implica ugualmente un'identità nella misura in cui è effettiva. Aggiungiamo ancora che la relazione, traendo la sua realtà dai due termini che collega, ed essendo questi uno solo, i tre elementi (Conoscente, Conosciuto e Conoscenza) non sono in realtà che una sola e unica cosa:[2] ciò si può anche esprimere dicendo che « l'Essere conosce Se stesso per mezzo di Se stesso ».[3]

[2] Vedi ciò che abbiamo detto sul ternario *Sachchidânanda*, nell'*Homme et son devenir*... cit., ed. 4, c. XIV.

[3] Nell'esoterismo islamico si incontrano formule come le seguenti: « *Allâh* ha creato il mondo da Se stesso per mezzo di Se stesso in Se stesso », oppure: « Egli ha inviato il Suo messaggio da Se stesso a Se stesso per mezzo di Se stesso ». Queste due formule sono del resto equivalenti, poiché il messaggio divino è il « libro del mondo », archetipo di tutti i libri sacri, e le « lettere trascendenti » che lo compongono sono tutte le creature, come abbiamo spiegato in precedenza. Ne consegue anche che la « scienza delle lettere » *(ilmul-hurûf)*, intesa in senso superiore, è la conoscenza di tutte le cose nel principio stesso, in quanto essenze eterne; in senso per così dire intermedio, è la cosmogonia; e infine in senso inferiore, è la conoscenza delle virtù dei nomi e dei numeri, in quanto espressione della natura di ciascun

Quel che è interessante notare, e che mette in evidenza il valore tradizionale della formula che abbiamo or ora spiegato, è il fatto che la si può trovare testualmente nella Bibbia ebraica, là dove si narra della manifestazione di Dio a Mosè nel roveto ardente.[4] A Mosè che gli domanda quale sia il suo nome, Egli risponde: *Eheieh asher Eheieh*,[5] che viene abitualmente tradotto con: « Io sono Colui che è » (o « Ciò che è »); ma il cui significato più esatto è: « L'Essere è l'Essere ».[6] Vi sono due modi diversi di esaminare la struttura di questa formula; il primo consiste nello scomporla in tre stadi successivi e graduali, attenendosi all'ordine delle tre parole di cui è formata: *Eheieh*, « l'Essere »; *Eheieh asher*, « l'Essere è »; *Eheieh asher Eheieh*, « l'Essere è l'Essere ». In effetti, posto l'Essere, ciò che se ne può dire (bisognerebbe aggiungere: ciò che non si può non dirne) è anzitutto che Egli è, e poi che Esso è l'Essere; queste affermazioni necessarie costituiscono tutta

essere, conoscenza che permette di esercitare per mezzo loro, a causa di questa corrispondenza, un'azione di ordine « magico » sugli esseri stessi.

[4] In certe scuole esoteriche islamiche, il « roveto ardente », supporto della manifestazione divina, è visto come simbolo dell'apparenza individuale che sussiste allorché l'essere è giunto all'« identità suprema », nel caso che corrisponde a quello del *jîvan-mukta* della dottrina indù (cfr. *L'Homme et son devenir*... cit., ed. 4, c. XXIII): è il cuore che rifulge della luce della *Shekinah*, in virtù della presenza effettivamente realizzata del « supremo Sé » al centro dell'individualità umana.

[5] Es. 3, 14.

[6] *Eheieh* deve infatti essere considerato qui non come un verbo, ma come un nome, così com'è messo in evidenza dal seguito del testo, dove è prescritto a Mosè di dire al popolo: « *Eheieh* mi ha inviato verso di voi ». Quanto al pronome relativo *asher*, « il quale », quando funge da copula come in questo caso, ha il senso del verbo « essere » di cui occupa il posto nella proposizione.

l'ontologia, nel vero significato di questa parola.[7] Il secondo modo di considerare la stessa formula è di porre anzitutto il primo *Eheieh*, poi il secondo come riflesso del primo in uno specchio (immagine della contemplazione dell'Essere in virtù di Se stesso); per ultimo, la copula *asher* viene a mettersi tra questi due termini come un legame che esprime la loro relazione reciproca. Questo corrisponde esattamente a ciò che abbiamo esposto in precedenza: il punto, unico all'inizio, che si sdoppia in seguito per effetto di una polarizzazione, che è anche una riflessione, e la relazione di distanza (relazione essenzialmente reciproca) instaurantesi tra i due punti per il fatto stesso che essi vengono a trovarsi l'uno di fronte all'altro.[8]

[7] Il famoso « argomento ontologico » di sant'Anselmo e di Cartesio, che ha provocato tante discussioni, e che effettivamente è assai contestabile nella forma « dialettica » in cui è stato presentato, diventa del tutto inutile, come qualsiasi altro ragionamento, se invece di parlare di « esistenza di Dio » (il che, del resto, implica un errore nell'uso della parola « esistenza »), si pone semplicemente questa formula: « l'Essere è »; tale formula è di evidenza immediata, perché deriva dall'intuizione intellettuale e non dalla ragione discorsiva (cfr. *Introduction générale*... cit., ed. 4, pp. 105-106).

[8] Facciamo osservare di sfuggita che, essendo l'*Eheieh* ebraico l'Essere puro, il senso di questo nome divino si identifica esattamente a quello di *Ishwara* della dottrina indù, che analogamente contiene in Se stesso il ternario *Sachchidânanda*.

XVIII.

## DALLE COORDINATE RETTILINEE ALLE COORDINATE POLARI. CONTINUITÀ PER ROTAZIONE

È opportuno ritornare ora all'ultima rappresentazione geometrica da noi esposta, la cui adozione equivale, come abbiamo fatto osservare, a sostituire mediante coordinate polari le coordinate rettilinee e rettangolari della nostra precedente rappresentazione « microcosmica ». Ogni variazione del raggio della spirale considerata corrisponde a una variazione equivalente sull'asse che attraversa tutte le modalità, cioè sull'asse perpendicolare alla direzione secondo cui si effettua lo sviluppo di ogni modalità. Quanto alle variazioni sull'asse parallelo a quest'ultima direzione, esse vengono sostituite dalle posizioni diverse che assume il raggio ruotando attorno al polo (centro del piano, ovvero origine delle coordinate), cioè dalle variazioni del suo angolo di rotazione, misurato a partire da una certa posizione presa come origine. Tale posizione iniziale, che sarà perpendicolare all'inizio della spirale (in quanto questa curva parte dal centro tangenzialmente al raggio che le è perpendicolare), sarà quella del raggio che, come abbiamo detto, contiene le modificazioni estreme (inizio e fine) di tutte le modalità.

In queste modalità peraltro non sono soltanto l'inizio e la fine a corrispondersi, ma ogni modificazione intermedia, o elemento qualsiasi di una modalità, presenta un'analoga corrispondenza in tutte le altre, dato che tutte le modificazioni corrispondenti sono sempre rappresentate da punti situati su uno stesso raggio proveniente dal polo. Se si prendesse questo raggio, qualunque esso fosse, come perpendicolare all'origine della spirale, si avrebbe sempre la stessa spirale, ma tutta la figura avrebbe ruotato di un certo angolo. Per rappresentare la perfetta continuità che esiste fra tutte le modalità, con la corrispondenza di tutti i loro elementi, bisognerebbe supporre che la figura occupasse simultaneamente tutte le posizioni possibili intorno al polo: in tal caso tutte queste figure simili verrebbero a compenetrarsi, poiché ciascuna di esse sarebbe ugualmente comprensiva di tutti i punti del piano. Per essere precisi, si tratta della stessa figura in un'indefinità di posizioni diverse, posizioni che corrispondono all'indefinità dei valori che può assumere l'angolo di rotazione, supponendo che quest'angolo varii in modo continuo fino a che il raggio, partito dalla posizione iniziale che abbiamo già definito, sia ritornato, dopo una rivoluzione completa, a sovrapporsi a questa posizione primitiva.

In questo modo, si avrebbe l'immagine esatta di un movimento vibratorio indefinitamente propagantesi in onde concentriche attorno al suo punto di partenza in un piano orizzontale, quale la superficie

libera di un liquido;[1] e questo sarebbe anche il più esatto simbolo geometrico dell'integralità di uno stato d'essere. A voler procedere oltre nelle osservazioni di ordine puramente matematico, che non ci interessano qui se non in quanto forniscono delle rappresentazioni simboliche, si potrebbe anche dimostrare che la realizzazione di questa integralità corrisponderebbe all'integrazione dell'equazione differenziale esprimente la relazione fra le variazioni concomitanti del raggio e del suo angolo di rotazione, variazioni che avvengono contemporaneamente l'una in funzione dell'altra, in modo continuo, cioè per quantità infinitesimali. La costante arbitraria che figura nell'integrale sarebbe determinata dalla posizione del raggio preso come origine; questa quantità, che è fissa soltanto per una posizione determinata della figura, dovrebbe variare in modo continuo da 0 a $2\pi$ per tutte le sue posizioni di modo che, se queste si considerano in simultaneità (il che corrisponde a sopprimere la condizione temporale, la quale dà all'attività di manifestazione la qualificazione particolare che costituisce il movimento), la costante deve essere lasciata indeterminata fra questi due valori estremi.

Occorre però tener presente che queste rappresentazioni geometriche, di qualunque tipo siano, sono sempre più o meno imperfette, come d'altronde è imperfetta, per forza di cose, qualsiasi rappresentazione o espressione formale. Siamo infatti natural-

[1] Si tratta della superficie libera « teorica » dei fisici; teorica perché in effetti la superficie libera di un liquido non si estende indefinitamente e non realizza mai perfettamente il piano orizzontale.

mente obbligati a situarle in uno spazio particolare, in un'estensione determinata, e lo spazio, anche se considerato in tutta l'estensione di cui è suscettibile, non è altro che una condizione speciale, inerente a uno dei gradi dell'Esistenza universale, condizione (unita o combinata ad altre dello stesso ordine) cui sono sottoposti alcuni tra i molteplici domini compresi in tale grado dell'Esistenza; d'altra parte ciascuno di questi domini è analogo, nel « macrocosmo », a ciò che, nel « microcosmo », rappresenta la modalità corrispondente dello stato d'essere situato in quello stesso grado. La rappresentazione è necessariamente imperfetta per il fatto stesso di essere racchiusa in limiti più ristretti di ciò che viene rappresentato, e del resto se così non fosse sarebbe inutile;[2] ma, d'altra parte, essa è tanto meno imperfetta, pur rimanendo compresa nei limiti del concepibile attuale, e anche in quelli molto più ristretti dell'immaginabile (che deriva interamente dal sensibile), quanto più le si tolgono dei limiti con l'introdurvi una potenza più elevata dell'indefinito.[3] In particolare, co-

[2] Questa è la ragione per cui il superiore non può in alcun modo essere preso a simbolo dell'inferiore, ma al contrario, è sempre simboleggiato da quest'ultimo; per fungere da « supporto », il simbolo deve evidentemente essere più accessibile, e quindi meno complesso o meno esteso di ciò che esprime o rappresenta.

[3] Nelle quantità infinitesimali vi è qualcosa che corrisponde esattamente, ma in senso inverso, a queste potenze crescenti dell'indefinito: si tratta dei diversi ordini decrescenti di queste quantità infinitesimali. Nei due casi una quantità di un certo ordine è indefinita, in senso crescente o in senso decrescente, non soltanto nei confronti delle quantità finite ordinarie, ma anche rispetto alle quantità appartenenti a tutti gli ordini di indefinità precedenti; non vi è dunque eterogeneità radicale fra le quantità ordinarie (considerate come variabili) e le quantità indefinitamente crescenti o indefinitamente decrescenti.

me abbiamo già detto, questo implica l'aggiunta di una dimensione nelle rappresentazioni spaziali, ma tale argomento sarà oggetto di ulteriori chiarimenti nel seguito della nostra esposizione.

XIX.

# RAPPRESENTAZIONE DELLA CONTINUITÀ TRA I DIVERSI STATI D'ESSERE

Nella nostra nuova rappresentazione abbiamo finora considerato soltanto un piano orizzontale, cioè un solo stato d'essere, mentre è indispensabile raffigurare anche la continuità di tutti i piani orizzontali, che rappresentano l'indefinita molteplicità di tutti gli stati.

Questa continuità si otterrà geometricamente in maniera analoga: invece di supporre il piano orizzontale fisso nello spazio a tre dimensioni (supposizione che del resto, se si tiene conto del movimento, è materialmente irrealizzabile, tanto quanto il tracciato di una curva chiusa), basta supporre che esso si sposti parallelamente a se stesso in modo insensibile, rimanendo quindi sempre perpendicolare all'asse verticale, in modo da incontrarlo successivamente in tutti i suoi punti consecutivi; il passaggio da un punto all'altro dell'asse verticale corrisponderà al percorso di una delle spire della nostra figura. Supporremo che il movimento spiroidale sia isocrono, anzitutto per semplificare il più possibile la rappresentazione e inoltre per mettere in evidenza l'equivalenza delle molteplici modalità dell'essere, in cia-

scuno dei suoi stati, quando siano considerati dal punto di vista dell'Universale.

Per maggior semplicità, possiamo di nuovo considerare provvisoriamente ciascuna spira come una circonferenza, con lo stesso procedimento già adottato per il piano orizzontale fisso. Anche in questo caso la circonferenza non si chiuderà, poiché, quando il raggio che la descrive tornerà a sovrapporsi alla sua posizione iniziale, non si troverà più nello stesso piano orizzontale (supposto fisso, e parallelo alla direzione di uno dei piani di coordinate, a rappresentare una posizione determinata sull'asse perpendicolare a questa direzione); la distanza elementare che separerà le due estremità di questa circonferenza, o piuttosto della curva che si suppone tale, sarà allora misurata, non più su un raggio originato dal polo, ma su una parallela all'asse verticale.[1] Questi punti estremi non appartengono allo stesso piano orizzontale, ma a due piani orizzontali sovrapposti; essi sono situati da una parte e dall'altra del piano orizzontale esaminato durante lo spostamento fra queste due posizioni (spostamento che corrisponde allo sviluppo dello stato rappresentato da questo piano), perché essi raffigurano la continuità di ogni stato d'essere con quello che lo precede e con quello che lo segue immediatamente, nella gerarchia dell'essere totale. Se si prendono in considerazione i raggi che contengono gli estremi delle modalità di tutti gli stati, la loro sovrap-

[1] In altre parole la curva rimane aperta in senso verticale e non più in senso orizzontale come in precedenza.

posizione forma un piano verticale di cui essi sono le rette orizzontali; questo piano verticale è il luogo di tutti i punti estremi di cui abbiamo parlato, che potrebbero essere definiti i punti limite dei diversi stati, come precedentemente, da un altro punto di vista, erano i punti limite delle diverse modalità di ogni stato. La curva che abbiamo provvisoriamente considerato come una circonferenza, è in realtà una spira di altezza infinitesimale (altezza uguale alla distanza tra i due piani orizzontali che incontrano l'asse verticale in due punti consecutivi), di un'elica tracciata su un cilindro di rivoluzione, il cui asse non è altro che l'asse verticale della nostra rappresentazione. In questa, la corrispondenza fra i punti delle spire successive è indicata dalla loro posizione su una stessa generatrice del cilindro, cioè su una stessa verticale; i punti che si corrispondono attraverso la molteplicità degli stati d'essere appaiono confusi se si esaminano nella totalità dello spazio a tre dimensioni, e questo viene proiettato ortogonalmente su un piano di base del cilindro, cioè su un piano orizzontale determinato.

Per completare la nostra rappresentazione, è sufficiente considerare in simultaneità, sia questo movimento elicoidale effettuantesi in un sistema cilindrico verticale costituito da un'indefinità di cilindri circolari concentrici (il cui raggio di base varia da uno all'altro di una quantità infinitesimale), sia il movimento spiroidale da noi descritto precedentemente in ogni piano orizzontale supposto fisso. In seguito all'associazione di questi due movimenti, la base piana

del sistema verticale non sarà altro che la spirale orizzontale, equivalente all'insieme di un'indefinità di circonferenze concentriche non chiuse; inoltre, per rendere più completa l'analogia tra le considerazioni che si riferiscono rispettivamente alle estensioni a due o tre dimensioni, e anche per meglio simboleggiare la perfetta continuità di tutti gli stati d'essere fra loro, bisognerà considerare la spirale non più in una sola posizione, ma in tutte le posizioni che può assumere intorno al suo centro. Si otterrà così un'indefinità di sistemi, verticali come il precedente, che avranno lo stesso asse e si interpenetreranno tutti, se verranno considerati come coesistenti, in quanto ognuno di essi comprenderà ugualmente la totalità dei punti di uno stesso spazio a tre dimensioni, in cui tutti saranno situati; si tratterà ancora dello stesso sistema, considerato simultaneamente in tutte le posizioni (in moltitudine indefinita) che può occupare, quando compia una rotazione completa intorno all'asse verticale.

Vedremo tuttavia che in realtà l'analogia così definita non è ancora del tutto sufficiente; ma prima di continuare facciamo osservare che tutto quanto abbiamo detto può essere applicato sia alla rappresentazione « microcosmica », che a quella « macrocosmica ». In tal caso, le spire successive della spirale indefinita tracciata in un piano orizzontale, invece di rappresentare le diverse modalità di uno stato d'essere, rappresenteranno i domini molteplici di un grado dell'Esistenza universale, mentre la corrispondenza verticale sarà quella di ciascun grado dell'Esisten-

za, in ognuna delle possibilità determinate che vi sono implicite, con tutti gli altri gradi. Aggiungiamo infine, per non dover tornare ancora su questo argomento, che tale concordanza tra le due rappresentazioni, « macrocosmica » e « microcosmica », sarà ugualmente valida per tutto quanto diremo in seguito.

XX.

## IL VORTICE SFERICO UNIVERSALE

Se ritorniamo al sistema verticale complesso che abbiamo esaminato per ultimo, vediamo che intorno al punto preso come centro dell'estensione a tre dimensioni occupato da questo sistema, lo spazio non è « isotropo »; in altri termini, avendo determinato una direzione particolare in qualche modo « privilegiata », come asse del sistema, cioè la direzione verticale, la figura non è omogenea in tutte le direzioni a partire da questo punto. Nel piano orizzontale invece, quando consideravamo simultaneamente tutte le posizioni della spirale attorno al centro, questo piano appariva omogeneo e « isotropo » rispetto al suo centro. Affinché lo stesso avvenga per lo spazio a tre dimensioni, bisogna tener presente che ogni retta passante per il centro del piano può essere assunta come asse di un sistema come quello di cui abbiamo parlato, in modo che qualsiasi direzione può essere considerata come verticale; analogamente, poiché ogni piano passante per il centro è perpendicolare a una di queste rette, qualsivoglia direzione dei piani potrà correlativamente essere considerata come orizzontale, o come direzione parallela a uno qua-

lunque dei tre piani di coordinate. In effetti, qualsiasi piano passante per il centro può diventare uno di questi tre piani in un'indefinità di sistemi di coordinate trirettangole, in quanto contiene un'indefinità di coppie di rette ortogonali che si incontrano al centro (rette che sono tutte raggi originati dal polo nella figurazione della spirale), e tali coppie di rette possono tutte formare due qualunque dei tre assi di uno di questi sistemi. Allo stesso modo che, come abbiamo già detto, ogni punto dello spazio ne è il centro potenziale, così ogni retta dello spazio ne è potenzialmente l'asse; e anche quando il centro sarà stato determinato, ogni retta che passa per questo punto sarà ancora, in potenza, uno qualunque dei tre assi. Quando si sarà scelto l'asse centrale o principale di un sistema, resteranno ancora da fissare gli altri due assi nel piano perpendicolare al primo e passante ugualmente per il centro; e bisogna che, oltre a questo, anche i tre assi vengano determinati, affinché si possa tracciare effettivamente la croce, cioè affinché l'intero spazio possa essere realmente misurato secondo le sue tre dimensioni.

Tutti i sistemi quali la nostra rappresentazione verticale, aventi rispettivamente per assi centrali tutte le rette passanti per il centro, si possono considerare come coesistenti perché tutti lo sono in effetti allo stato potenziale, e del resto ciò non impedisce affatto di scegliere in seguito tre assi determinati di coordinate, a cui riferire tutto lo spazio. Anche in questo caso, i sistemi di cui parleremo non sono in realtà che le diverse posizioni dello stesso sistema,

quando il suo asse assume tutte le possibili posizioni intorno al centro, ed essi si interpenetrano per la stessa ragione di prima, cioè perché ciascuno di essi comprende tutti i punti dello spazio. Si può dire che è quello che abbiamo indicato come il punto principiale, indipendente da ogni determinazione e simbolo dell'essere in sé, a effettuare o realizzare questo spazio fino a quel momento del tutto potenziale e concepito come una pura possibilità di sviluppo, occupandone il volume totale, indefinito alla terza potenza, mediante la completa espansione delle sue virtualità in tutte le direzioni. D'altra parte, è appunto nella pienezza dell'espansione che si ottiene la perfetta omogeneità, così come, inversamente, l'estrema differenziazione non è realizzabile che nell'estrema universalità;[1] nel punto centrale dell'essere, come abbiamo già detto, si stabilisce il perfetto equilibrio fra i termini opposti di tutti i contrasti e di tutte le antinomie, dovuti ai punti di vista esteriori e particolari.

Poiché con la nuova rappresentazione, in cui tutti i sistemi si considerano coesistenti, le direzioni dello spazio svolgono tutte la stessa funzione, lo sviluppo che si effettua a partire dal centro può essere considerato come sferico, o meglio sferoidale: il volume totale, come abbiamo già detto, è uno sferoide che si estende indefinitamente in tutti i sensi e la cui superficie non si chiude mai, analogamente alle curve

[1] Vogliamo con ciò ancora alludere all'unione dei due punti di vista dell'« unità nella pluralità e pluralità nell'unità », da noi già citata precedentemente, in conformità con gli insegnamenti dell'esoterismo islamico.

che avevamo descritto prima; del resto, la spirale piana, considerata simultaneamente in tutte le sue posizioni, non è altro che una sezione di questa superficie ottenuta mediante un piano passante per il centro. Abbiamo detto che la realizzazione dell'integralità di un piano si esprimeva con il calcolo di un integrale semplice; qui, trattandosi di un volume e non più di una superficie, la realizzazione della totalità dello spazio sarebbe espressa dal calcolo di un integrale doppio; le due costanti arbitrarie, che si introdurrebbero in questo calcolo, potrebbero essere determinate mediante la scelta di due assi di coordinate, con il che sarebbe determinato anche il terzo asse, in quanto quest'ultimo dovrebbe essere perpendicolare al piano degli altri due e passare per il centro. Dobbiamo ancora rilevare che lo sviluppo di questo sferoide non è altro che la propagazione indefinita di un movimento vibratorio (o ondulatorio, questi due termini essendo in fondo sinonimi), non più soltanto in un piano orizzontale, ma in tutto lo spazio a tre dimensioni, mentre il punto di partenza di questo movimento può esserne riguardato come il centro. Se si considera questa estensione come un simbolo geometrico, cioè spaziale, della Possibilità totale (simbolo necessariamente imperfetto, in quanto limitato per la sua stessa natura), la rappresentazione a cui siamo giunti in questo modo sarà la raffigurazione, nella misura in cui ciò è possibile, del vortice sferico universale mediante il quale si compie la realizzazione di tutte le cose, e che la tradizione metafisica dell'Estremo Oriente chiama *Tao* (la « via »).

XXI.

# DETERMINAZIONE DEGLI ELEMENTI DELLA RAPPRESENTAZIONE DELL'ESSERE

Quanto abbiamo esposto finora ci ha permesso di andare fino agli estremi limiti concepibili, o piuttosto immaginabili (poiché si tratta pur sempre di una rappresentazione di ordine sensibile), con l'universalizzazione del nostro simbolismo geometrico, introducendovi gradualmente, in diverse fasi successive (o, per essere più esatti, considerate successivamente nel corso di questo studio), una indeterminazione via via più spinta, corrispondente a potenze sempre più elevate dell'indefinito, come le abbiamo chiamate, senza peraltro uscire dallo spazio a tre dimensioni. Giunti a questo punto, è opportuno rifare in certo qual modo il cammino in senso inverso, per ridare alla figura la determinazione di tutti i suoi elementi, determinazione senza la quale non può essere tracciata effettivamente, pur esistendo interamente allo stato virtuale; ma questa determinazione, che all'inizio era per noi solo ipotetica e considerata come semplice possibilità, diventerà ora reale, in quanto potremo precisare il significato di ciascuno degli elementi costitutivi del simbolo della croce dal quale essa è caratterizzata.

Prenderemo anzitutto in considerazione non l'universalità degli esseri, ma un solo essere nella sua totalità; supporremo che l'asse verticale sia determinato, e poi che lo sia anche il piano passante per questo asse e comprendente i punti estremi delle modalità di ogni stato; ritorneremo, in questo modo, al sistema verticale avente per base piana la spirale orizzontale considerata in una sola posizione, sistema che abbiamo già descritto in precedenza. In questa, le direzioni dei tre assi di coordinate sono determinate, ma solo l'asse verticale lo è effettivamente come posizione; dei due assi orizzontali, l'uno sarà situato nel piano verticale di cui abbiamo parlato, mentre l'altro gli sarà naturalmente perpendicolare; ma il piano orizzontale, che conterrà queste due rette ortogonali, resta ancora indeterminato. Se questo piano lo determinassimo, avremmo per conseguenza definito anche il centro dello spazio, cioè l'origine del sistema di coordinate a cui tale spazio dev'essere rapportato, poiché questo punto non è altro che l'intersezione del piano orizzontale delle coordinate con l'asse verticale; tutti gli elementi della figura sarebbero allora effettivamente determinati, e ciò permetterebbe di tracciare la croce a tre dimensioni che misura lo spazio nella sua totalità.

Dobbiamo ancora ricordare che, per definire il sistema rappresentativo dell'essere totale, avevamo dovuto prendere in considerazione una spirale orizzontale in un primo tempo, e in seguito un'elica cilindrica verticale. Se esaminiamo isolatamente una spira qualunque di tale elica, trascurando la differen-

za elementare di livello tra le sue estremità, essa appare come una circonferenza tracciata in un piano orizzontale; analogamente, ciascuna spira dell'altra curva, la spirale orizzontale, potrà essere assimilata a una circonferenza, purché si trascuri la variazione elementare del raggio nell'intervallo tra le sue estremità. Di conseguenza, ogni circonferenza tracciata in un piano orizzontale e avente per centro il centro stesso di questo piano, cioè la sua intersezione con l'asse verticale, potrà, con la stessa approssimazione, essere considerata come una spira appartenente sia a un'elica verticale sia a una spirale orizzontale;[1] ne deriva che, a rigore, la curva che rappresentiamo come una circonferenza non è né chiusa né piana. Una tale circonferenza rappresenterà una modalità qualsiasi di un qualsiasi stato d'essere, considerata secondo la direzione dell'asse verticale che, anch'esso, si proietterà orizzontalmente in un punto, centro della circonferenza. D'altra parte, se si proiettasse quest'ultima secondo la direzione di uno qualunque dei due assi orizzontali, essa assumerebbe l'aspetto di un segmento, simmetrico rispetto all'asse verticale, di una retta orizzontale, la quale formerebbe con quest'ultimo una croce a due dimensioni; questa retta orizzontale sarebbe la traccia, sul piano verticale di proiezione, del piano nel quale è situata la circonferenza considerata.

Quanto al significato del punto centrale (trac-

[1] Questa circonferenza è analoga a quella che limita esteriormente la figura nota con il nome di *yin-yang* nel simbolismo estremo-orientale, figura cui abbiamo già fatto allusione, e di cui tratteremo in seguito.

cia dell'asse verticale su un piano orizzontale), in rapporto alla propria circonferenza, si può dire, in generale, che essi simboleggiano rispettivamente il punto di partenza e il termine finale di un modo qualsiasi di manifestazione;[2] trasposti nell'universale, essi corrispondono dunque all'« essenza » e alla « sostanza » (*Purusha* e *Prakriti* nella dottrina indù), oppure all'Essere in sé e alla sua possibilità: cioè rappresentano, per qualunque modo di manifestazione, l'espressione più o meno particolareggiata di questi due principi intesi come complementari e, nella fattispecie, come attivo e passivo l'uno rispetto all'altro. Ciò rappresenta un'ulteriore giustificazione di quanto abbiamo già detto a proposito delle relazioni tra i diversi aspetti del simbolismo della croce: possiamo infatti dedurne che, nella nostra rappresentazione geometrica, il piano orizzontale (supposto fisso in quanto piano di coordinate, benché possa occupare una posizione qualunque, essendo determinato soltanto come direzione) avrà una funzione passiva rispetto all'asse verticale, il che significa che lo stato d'essere corrispondente attualizzerà il suo sviluppo integrale, sotto l'influenza attiva del principio rappresentato dall'asse;[3] questo punto sarà meglio chiarito in seguito, ma era importante metterlo in evidenza sin d'ora.

[2] Abbiamo visto che nel simbolismo dei numeri, questa figura corrisponde al denario inteso come sviluppo completo dell'unità.

[3] Se consideriamo la croce a due dimensioni, ottenuta per proiezione su un piano verticale, vediamo che essa, essendo naturalmente formata da una linea verticale e da una linea orizzontale, simboleggia appunto l'unione dei due principi attivo e passivo.

XXII.

# IL SIMBOLISMO DELLO YIN-YANG; EQUIVALENZA METAFISICA TRA NASCITA E MORTE

Nel procedimento di determinazione della nostra figura, due sono le cose da considerare in modo particolare: da un lato l'asse verticale, dall'altro il piano orizzontale delle coordinate. Sappiamo che un piano simile rappresenta uno stato d'esistenza e che ciascuna modalità di quest'ultimo corrisponde a una spira piana, da noi assimilata a una circonferenza; d'altra parte, le estremità di tale spira non sono in realtà comprese nel piano della curva, bensì in due piani immediatamente vicini, perché questa stessa curva, esaminata nel sistema cilindrico verticale, è « una spira, una funzione di elica, il cui passo è però infinitesimale. Questa è la ragione per cui, dato che attualmente viviamo, agiamo e ragioniamo basandoci su contingenze, possiamo, anzi dobbiamo, considerare il grafico dell'evoluzione individuale[1] come una superficie (piana). E, in realtà, essa ne possiede tutti

[1] Sia per una modalità particolare, sia per l'individualità integrale, qualora la si consideri isolatamente nell'essere; se si prende in considerazione un solo stato, la rappresentazione deve essere piana. Ricordiamo ancora una volta, a evitare ogni malinteso, che il termine « evoluzione » non significa per noi nient'altro che lo sviluppo di un determinato insieme di possibilità.

gli attributi e le qualità, non differendo dalla superficie se non quando sia considerata dall'Assoluto.[2] Perciò, sul nostro piano (o grado d'esistenza), il "circolo vitale" è una verità immediata, e il cerchio è la giusta rappresentazione del ciclo individuale umano ».[3]

Lo *yin-yang*, che nel simbolismo tradizionale dell'Estremo Oriente raffigura il « cerchio del destino individuale », è appunto un cerchio per le ragioni da noi addotte. « È un cerchio che sta a indicare un'evoluzione individuale o specifica,[4] e non partecipa che per due sole dimensioni al cilindro ciclico universale. Non avendo spessore, non ha opacità, e viene descritto diafano e trasparente, il che significa che i grafici delle evoluzioni anteriori e posteriori al momento che esso raffigura,[5] si vedono e impressionano la vista attraverso ad esso ».[6] Ma, beninteso,

[2] Cioè quando l'essere venga considerato nella sua totalità.

[3] MATGIOI, *La Voie Métaphysique*, p. 128.

[4] In effetti, la specie non è un principio trascendente gli individui che ne fanno parte; anch'essa appartiene all'ordine delle esistenze individuali, né lo oltrepassa; è dunque situata allo stesso livello nell'Esistenza universale, per cui si può dire che la partecipazione alla specie si attua in senso orizzontale; forse un giorno dedicheremo uno studio particolare al problema delle condizioni della specie.

[5] Queste evoluzioni sono lo sviluppo degli altri stati, così ripartiti in relazione allo stato umano; ricordiamo che, metafisicamente, non ci può essere né « anteriorità » né « posteriorità » altro che nel senso di una concatenazione causale e puramente logica, la quale, peraltro, non esclude la simultaneità di tutte le cose nell'« eterno presente ».

[6] Matgioi cit., p. 129. La figura è divisa in due parti, una scura e l'altra chiara, rispettivamente corrispondenti alle evoluzioni anteriori e posteriori, in quanto gli stati di cui si tratta possono essere considerati simbolicamente, in confronto a quello umano, gli uni come oscuri, e gli altri come luminosi; inoltre, la parte oscura è l'aspetto *yin* e la parte chiara l'aspetto *yang*, in conformità col significato originale dei due termini. D'altra parte, poiché lo *yang* e lo *yin* sono i due principi maschile e femminile,

« non bisogna mai perdere di vista che se lo *yin-yang*, preso a sé, può esser considerato un cerchio, nella successione delle modificazioni individuali[7] è un elemento d'elica: ogni modificazione individuale è essenzialmente un vortice a tre dimensioni;[8] non vi è che una sola frase umana, e non si può, in nessun caso, ripassare per la strada già percorsa ».[9]

Le due estremità della spira d'elica di passo infinitesimale sono, come abbiamo detto, due punti immediatamente vicini su una generatrice del cilindro parallela all'asse verticale (e situata su uno dei piani delle coordinate); in realtà questi due punti non appartengono all'individualità né, per parlare più in generale, allo stato d'essere rappresentato dal piano orizzontale considerato. « L'entrata nello *yin-yang* e l'uscita dallo *yin-yang* non sono alla mercè dell'individuo, trattandosi di punti che, pur essendo dello *yin-*

si ha qui, da un altro punto di vista, la già citata rappresentazione dell'« androgino » primordiale, le cui due metà sono già differenziate, ma non ancora separate. Intesa poi come rappresentazione delle rivoluzioni cicliche, le cui fasi sono legate all'alterno predominio dello *yang* e dello *yin*, la stessa figura si ricollega, tanto al simbolo dello *swastika*, quanto a quello della doppia spirale a cui abbiamo già fatto allusione; ma questo ci indurrebbe a considerazioni estranee al nostro argomento.

[7] Intese come corrispondenti (in successione logica) nei diversi stati d'essere, i quali d'altra parte devono essere visti in simultaneità affinché le diverse spire dell'elica possano essere poste in correlazione tra di loro.

[8] Si tratta di un elemento del vortice sferico universale di cui abbiamo parlato in precedenza; vi è sempre analogia, e in certo qual modo « proporzionalità » (ma senza che possa esserci comune misura), fra il tutto e ciascuno dei suoi elementi, sia pure infinitesimali.

[9] Matgioi cit., pp. 131-132 (nota). Questo esclude formalmente e una volta di più, la possibilità della « reincarnazione ». Sempre a tale riguardo si può rilevare che, dal punto di vista geometrico, una retta non può incontrare un piano che in un solo punto; ciò vale in particolare per l'asse verticale nei confronti di qualsiasi piano orizzontale.

*yang*, appartengono alla spira inscritta sulla superficie laterale (verticale) del cilindro, e che soggiacciono all'attrazione della "volontà del cielo". Ed effettivamente l'uomo non è padrone né della propria nascita né della propria morte. Per quanto riguarda la sua nascita, egli non ha la libertà né di accettarla, né di rifiutarla, né di sceglierne il momento. Quanto alla morte, egli non è libero di sottrarvisi; e, per una completa giustizia analogica, non può nemmeno essere libero di decidere il momento della sua morte... In ogni caso, in nessuna delle condizioni di questi due atti egli è libero: la nascita lo lancia inesorabilmente nella sfera di una esistenza che egli non ha né chiesto né scelto; la morte lo ritrae da tale sfera e lo lancia inesorabilmente in un'altra, prescritta e prevista dalla "volontà del cielo", senza che egli possa minimamente interferire.[10] Così l'uomo terrestre è schiavo tanto alla propria nascita, quanto alla propria morte, vale a dire nei confronti dei due atti principali della sua vita individuale, i soli che in definitiva riassumano la sua speciale evoluzione rispetto all'Infinito ».[11]

Dev'essere ben chiaro, che « i fenomeni morte e nascita, considerati in se stessi e al di fuori dei ci-

[10] Le cose stanno così, perché l'individuo come tale non è che un essere contingente, che non ha in se stesso la propria ragione sufficiente; per questo il cammino della sua esistenza, se si considera senza tener conto della variazione in senso verticale, appare come il « ciclo della necessità ».

[11] Matgioi cit., pp. 131-133. « Ma nell'intervallo tra la sua nascita e la sua morte, l'individuo è libero, nell'espressione e nell'indirizzo di tutti i suoi atti terrestri; nel "circolo vitale", sia della specie che dell'individuo, l'attrazione della "volontà del cielo" non si fa sentire ».

cli, sono perfettamente uguali »;[12] si può anzi affermare che non si tratta in realtà se non di un solo e unico fenomeno visto da due lati opposti, cioè dall'uno o dall'altro dei due cicli consecutivi tra i quali viene a inserirsi. Ciò è del resto di acquisizione immediata nella nostra rappresentazione geometrica, ove la fine di un ciclo qualsiasi coincide sempre necessariamente con l'inizio di un altro, per cui non ci serviamo dei termini « nascita » e « morte », nella loro accezione più generale, se non allo scopo di designare i passaggi tra i cicli diversi, qualunque ne sia l'estensione, e tanto che si tratti di individui quanto di mondi. Questi due fenomeni « si accompagnano dappertutto, e si completano quindi a vicenda: la nascita umana è l'immediata conseguenza di una morte (a un altro stato); la morte umana è la causa immediata di una nascita (parimenti in un altro stato). Nessuna di queste due circostanze avviene mai senza l'altra. E poiché qui il tempo non esiste, possiamo affermare che tra il valore intrinseco del fenomeno nascita e il valore intrinseco del fenomeno morte vi è identità metafisica. Quanto poi al loro valore relativo, e in ragione dell'immediatezza delle conseguenze, la morte al termine di un ciclo qualsiasi è superiore alla nascita sullo stesso ciclo, di tutto il valore dell'attrazione della "volontà del cielo" su quel ciclo, vale a dire, matematicamente, del passo dell'elica evolutiva ».[13]

[12] Id., pp. 138-139 (nota).

[13] Id., p. 137. Sul problema dell'equivalenza metafisica tra nascita e morte vedere anche *L'Homme et son devenir*... cit., ed. 4, cc. VIII e XVII.

XXIII.

## SIGNIFICATO DELL'ASSE VERTICALE; L'INFLUENZA DELLA « VOLONTÀ DEL CIELO »

Da quanto precede, risulta che il passo dell'elica, in virtù del quale le estremità di un ciclo individuale sfuggono al dominio specifico dell'individualità, è la misura della « forza attrattiva della Divinità ».[1] L'influenza della « volontà del cielo » nello sviluppo dell'essere si misura dunque parallelamente all'asse verticale; ciò implica evidentemente l'esame simultaneo di una pluralità di stati, che costituiscono altrettanti cicli integrali di esistenza (spirali orizzontali), poiché all'interno di ognuno di essi, preso isolatamente, questa influenza trascendente non si fa sentire.

L'asse verticale rappresenta quindi il luogo metafisico della manifestazione della « volontà del cielo »; esso interseca ciascun piano orizzontale nel suo centro, cioè nel punto ove si realizza l'equilibrio implicito in tale manifestazione, o, in altre parole, ove si attua l'armonizzazione completa di tutti gli elementi, che costituiscono lo stato d'essere corrispondente. È questo che, come abbiamo già visto, bisogna

[1] Matgioi cit., p. 95.

intendere per « invariabile mezzo » *(Chung-yung)*, luogo ove (per quell'equilibrio che nel manifestato rappresenta l'Unità principiale) si riflette per ogni stato d'essere l'« attività del cielo »; questa è non agente e non manifestata in se stessa, benché debba essere concepibile come capace di azione e di manifestazione, anzi di qualsiasi azione e di qualsiasi manifestazione (senza che ciò possa in alcun modo influenzarla o modificarla), appunto perché è al di là di ogni azione, o manifestazione particolare. Di conseguenza possiamo dire che, nella rappresentazione di un essere, l'asse verticale è il simbolo della « via personale »[2] che conduce alla Perfezione, nonché una specificazione della « via universale », rappresentata precedentemente come una figura sferoidale indefinita e non chiusa; nello stesso simbolismo geometrico questa specificazione si ottiene, secondo quanto abbiamo detto, con la determinazione di una particolare direzione nello spazio, direzione che è appunto quella dell'asse verticale.[3]

Poiché abbiamo parlato della Perfezione, è necessario che ne diamo una breve spiegazione: adoperata così, la parola dev'essere intesa in senso assoluto e totale; ma per potervi pensare nella nostra attuale condizione (di esseri appartenenti allo stato individuale umano), occorre che questa concezione sia resa

[2] Rammentiamo ancora che la « personalità » è per noi il principio trascendente e permanente dell'essere, mentre l'« individualità » non ne è che una manifestazione transitoria e contingente.

[3] Questo completa la spiegazione del rapporto, già da noi indicato, tra la « via » *(Tao)* e la « rettitudine » *(Te)*.

in qualche modo distintamente intelligibile; tale concepibilità è la « perfezione attiva » *(Khien)*, possibilità della volontà nella Perfezione e naturalmente possibilità di onnipotenza, identica a quella che si definisce « attività del cielo ». Inoltre, per poterne parlare, è necessario che tale concezione venga sensibilizzata (il linguaggio, come ogni espressione esteriore, essendo necessariamente di ordine sensibile); si tratta allora della « perfezione passiva » *(Khuen)*, possibilità dell'azione come motivo e come fine. *Khien* è la volontà atta a manifestarsi, e *Khuen* è l'oggetto di questa manifestazione; però, dal momento che si dice « perfezione attiva » o « perfezione passiva », non si può più parlare di Perfezione in senso assoluto, in quanto già si è introdotta una distinzione e una determinazione, dunque una limitazione. Volendo si può anche dire che *Khien* è la facoltà agente (sarebbe più esatto dire « influente »), corrispondente al « cielo » *(Tien)*, e che *Khuen* è la facoltà plastica, corrispondente alla « terra » *(Ti)*; il concetto di Perfezione è quindi analogo, ma in modo ancor più universale, a quanto, nell'Essere, abbiamo definito come « essenza » e « sostanza ».[4] In ogni caso, qualunque sia il principio secondo il quale sono determinati, *Khien* e *Khuen* esistono metafisicamente solo dal nostro punto di vista di esseri mani-

[4] Cfr. anche *L'Homme et son devenir...* cit., c. IV. Nei *Kuà* di Fo-hi, *Khien* è rappresentato con tre tratti continui e *Khuen* con tre tratti spezzati; ora, abbiamo già visto che il tratto continuo è appunto il simbolo dello *yang* o principio attivo, e il tratto spezzato quello dello *yin* o principio passivo.

festati, così come non è in se stesso che l'Essere si polarizza e si determina in « essenza » e « sostanza », ma solo in rapporto a noi, in quanto noi lo prendiamo in considerazione a partire dalla manifestazione universale alla quale apparteniamo, e della quale esso è il principio.

Se ritorniamo alla nostra rappresentazione geometrica, vediamo che nello sviluppo dell'essere l'asse verticale viene ad essere determinato in quanto espressione della « volontà del cielo », e ciò determina di conseguenza la direzione dei piani orizzontali, rappresentativa dei diversi stati, e la corrispondenza orizzontale e verticale di questi ultimi, espressione della loro gerarchia. A causa di questa corrispondenza, i punti limite di tali stati vengono determinati come estremità delle modalità particolari; il piano verticale che li contiene è uno dei piani di coordinate, come pure quello che gli è perpendicolare e che passa per l'asse; questi due piani verticali tracciano, in ogni piano orizzontale, una croce a due dimensioni il cui centro è l'« invariabile mezzo ». Un solo elemento rimane quindi indeterminato: la posizione di quel particolare piano orizzontale che sarà il terzo piano di coordinate; a tale piano corrisponde, nell'essere totale, un certo stato la cui determinazione permetterà di tracciare la croce simbolica a tre dimensioni, e cioè di realizzare la totalizzazione stessa dell'essere.

Vi è ancora un punto importante da notare, prima di procedere oltre, ed è questo: la distanza verticale che separa le estremità di un ciclo evolutivo qual-

siasi è costante, il che sembrerebbe significare che, qualunque sia il ciclo in esame, la « forza attrattiva della Divinità » agisce sempre con la stessa intensità; e dal punto di vista dell'Infinito le cose stanno effettivamente in questo modo per quella legge d'armonia universale che esige la proporzionalità, in certo qual modo matematica, di tutte le variazioni. Ciò potrebbe sembrare in apparenza erroneo se, da un angolo visivo speciale – quello, per esempio, del percorso di un ciclo particolare – si volesse comparare quest'ultimo ad altri, sotto tale rapporto; in questo caso (supponendo anzitutto di riuscire a mettercisi, cosa che è comunque al di fuori della metafisica pura) bisognerebbe poter valutare il valore del passo dell'elica; ma « noi non conosciamo il valore essenziale di questo elemento geometrico, perché, attualmente, non abbiamo coscienza degli stati ciclici attraverso cui passammo, e di conseguenza non possiamo misurare, oggi, l'altezza metafisica che ci separa da ciò da cui siamo usciti ».[5] Non abbiamo perciò nessun mezzo diretto per valutare la misura dell'azione della « volontà del cielo »; « potremmo conoscerla soltanto per analogia (in virtù della legge d'armonia), se, avendo mantenuto nel nostro stato attuale la coscienza di quello precedente, potessimo giudicare della quantità metafisica acquisita[6] e, di conse-

[5] Matgioi cit., pp. 137-138 (nota).

[6] È implicito che il termine « quantità », giustificato qui dall'uso del simbolismo matematico, deve essere inteso in senso puramente analogico; lo stesso dicasi della parola « forza » e di tutte quelle che evocano immagini tratte dal mondo sensibile.

guenza, misurare la forza ascensionale. Dato che la cosa è di facile comprensione, non è detto che sia impossibile; però non fa parte delle facoltà della presente umanità ».[7]

Sempre allo scopo di indicare la concordanza fra le varie tradizioni, cosa che non manchiamo di fare in tutte le possibili occasioni, osserviamo per inciso che, secondo quanto abbiamo esposto sul significato dell'asse verticale, si può dare un'interpretazione metafisica alle ben note parole evangeliche secondo cui il Verbo (o la « volontà del cielo » in azione) è (per noi) « la via, la verità e la vita ».[8] Riprendendo per un istante la nostra prima rappresentazione « microcosmica », ed esaminando i suoi tre assi di coordinate, la « via » (specifica per l'essere considerato) sarà rappresentata dall'asse verticale; quanto ai due assi orizzontali, l'uno rappresenterà la « verità », e l'altro la « vita ». Mentre la « via » si riferisce all'« Uomo Universale », che è identico al « Sé », la « verità » si riferisce all'uomo intellettuale,

[7] Matgioi cit., p. 96. Abbiamo apportato qualche modificazione a quest'ultima citazione, senza peraltro alterarne il senso, per applicare a ciascun essere quanto era stato detto dell'Universo nel suo insieme. « L'uomo non ha potere sulla propria vita, perché la legge che governa la sua vita, la sua morte, le sue mutazioni, gli sfugge; che potrà dunque sapere della legge che governa le grandi mutazioni cosmiche, l'evoluzione universale? » (Chuang-tse, c. XXV). Nei *Purâna* indù è detto che non vi è misura dei *Kalpa* anteriori e posteriori, cioè dei cicli che si riferiscono agli altri gradi dell'Esistenza universale.

[8] Date le confusioni abituali nell'Occidente moderno, preferiamo specificare, a scanso di equivoci, che qui si tratta esclusivamente di un'interpretazione metafisica, e non assolutamente di un'interpretazione religiosa; tra i due punti di vista esiste tutta la differenza che, nell'islamismo, intercorre tra la *haqîqah* (metafisica ed esoterica) e la *shariyah* (sociale ed exoterica).

e la « vita » all'uomo corporeo (benché quest'ultima possa subire una certa trasposizione);[9] di questi due termini, appartenenti entrambi all'ambito di uno stato particolare, cioè a uno stesso grado dell'esistenza universale, il primo deve essere assimilato all'individualità integrale, di cui il secondo non è che una modalità. La « vita » sarà perciò rappresentata dall'asse parallelo alla direzione di sviluppo di ogni modalità, mentre la « verità » sarà rappresentata da quello che unisce tutte le modalità, attraversandole perpendicolarmente alla direzione precedente (quest'asse, secondo le nostre precedenti indicazioni, benché ugualmente orizzontale, potrà ritenersi relativamente verticale in rapporto all'altro). Ciò implica dunque che il disegno della croce a tre dimensioni si riferisca all'individualità umana terrestre, poiché è solo in relazione a questa che abbiamo preso in considerazione la « vita » e la « verità »; questo tracciato raffigura l'azione del Verbo nella realizzazione dell'essere totale, e la sua identificazione con l'« Uomo Universale ».

[9] Questi tre aspetti dell'uomo (di cui solo gli ultimi due sono « umani » nel vero significato della parola) vengono rispettivamente definiti nella tradizione ebraica con i termini *Adam*, *Aish* e *Enôsh*.

XXIV.

# IL « RAGGIO CELESTE » E IL SUO PIANO DI RIFLESSIONE

Prendendo in esame la serie dei piani orizzontali che rappresentano tutti gli stati d'essere, possiamo dire che l'asse verticale che li unisce tutti, sia tra loro che con il centro dell'essere totale, simboleggia, in relazione a questi stessi stati presi separatamente o nel loro insieme, ciò che diverse tradizioni chiamano « raggio celeste » o « raggio divino »: si tratta del principio indicato nella dottrina indù come *Buddhi* o *Mahat*,[1] che « costituisce l'elemento superiore non incarnato dell'uomo, e gli serve di guida attraverso le fasi dell'evoluzione universale ».[2] Il ciclo universale, raffigurato dall'insieme della nostra figura, e « di cui l'umanità (nel senso individuale e "specifico") non costituisce che una fase, ha un movimento proprio,[3] indipendente dalla nostra e da tutte le umanità, indipendente da tutti i piani (che rappresentano

[1] Cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., c. VII, e anche c. XXI della ed. 4 per quanto riguarda il simbolismo del « raggio solare » *(sushumna)*.

[2] SIMON ET THÉOPHANE, *Les Enseignements secrets de la Gnose*, p. 10.

[3] Naturalmente la parola « movimento » è soltanto un'espressione analogica, poiché il ciclo universale, nel suo insieme, è evidentemente indipendente, tanto dalle condizioni temporale e spaziale, quanto da qualsiasi altra condizione particolare.

tutti i gradi dell'Esistenza), di cui costituisce la somma indefinita (che è l'"Uomo Universale").[4] Questo suo movimento, che gli deriva dall'affinità essenziale del "raggio celeste" con la propria origine, lo spinge invincibilmente verso quel Fine (la Perfezione), che è identico all'Inizio, con una forza direttrice ascensionale e divinamente benefica (cioè armonica) »,[5] la quale altro non è se non la « forza attrattiva della Divinità » di cui si è parlato nel capitolo precedente.

Dobbiamo insistere sul fatto che il « movimento » del ciclo universale è necessariamente indipendente da qualsiasi volontà individuale, particolare o collettiva, volontà il cui campo d'azione è limitato all'interno del suo ambito speciale, e vincolata alle condizioni determinate di esistenza a cui tale dominio è soggetto. « L'uomo, in quanto tale (come individuo), può disporre esclusivamente del suo destino umano di cui, in effetti, è libero di arrestare il cammino individuale. Ma questo essere contingente, dotato di virtù e di possibilità contingenti, non può né muoversi, né fermarsi, né avere la minima influenza su se stesso al di fuori del piano contingente speciale in cui, per il momento, è situato ed esercita le sue facoltà. È irragionevole supporre che egli possa modificare, o *a fortiori* fermare, il cammino eterno del ciclo universale ».[6] Nemmeno l'estensione indefinita delle possibilità dell'individuo, considerato nella sua integralità, può modificare questo stato di fatto, poi-

[4] Tale « somma indefinita », per essere esatti, è un'integrale.
[5] Simon et Théophane cit., p. 50.
[6] Simon et Théophane cit., p. 50.

ché tale integrazione non può naturalmente sottrarlo a tutto l'insieme delle condizioni limitative che caratterizzano lo stato d'essere cui egli appartiene in quanto individuo.[7]

Il « raggio celeste » attraversa tutti gli stati d'essere contrassegnando, come abbiamo detto, il punto centrale di ciascuno mediante la sua traccia sul piano orizzontale corrispondente, cosicché il luogo di tutti questi punti centrali è l'« invariabile mezzo »; ma l'azione del « raggio celeste » è effettiva soltanto se, per riflessione su uno di tali piani, provoca una vibrazione che, propagandosi e amplificandosi nella totalità dell'essere, illumina il suo caos cosmico o umano. Diciamo cosmico o umano, perché ciò è applicabile tanto al « macrocosmo » quanto al « microcosmo »; in tutti i casi l'insieme delle possibilità dell'essere rappresenta, nel suo vero significato, un caos « informe e vuoto »,[8] nel quale non vi è che oscurità, fino al momento in cui si produce quell'illuminazione che ne determina l'organizzazione armonica, mediante il passaggio dalla potenza all'atto.[9] Tale illuminazione corrisponde esattamente alla già descritta conversione dei tre *guna* l'uno nell'altro, secondo un testo del *Vêda* da noi citato: esaminando le due fasi di tale conversione, la prima, che si compie a parti-

[7] Questo vale, in particolare, per l'« immortalità », come la si intende in Occidente, cioè come un prolungamento dello stato individuale umano nella « perpetuità » o indefinità temporale: cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XVIII.

[8] È la traduzione letterale dell'ebraico *thohu va-bohu,* interpretato da Fabre d'Olivet *(La Langue hébraïque restituée)* come una « potenza contingente d'essere in una potenza d'essere ».

[9] Cfr. Gen. 1, 2-3.

re dagli stati inferiori dell'essere, produce i suoi effetti nello stesso piano di riflessione, mentre la seconda imprime alla vibrazione riflessa una direzione ascensionale, che la trasmette attraverso tutta la gerarchia degli stati superiori dell'essere. Il piano di riflessione il cui centro, punto d'incidenza del « raggio celeste », è l'origine di questa vibrazione indefinita, sarà allora il piano centrale nell'insieme degli stati d'essere (cioè il piano orizzontale di coordinate secondo la nostra rappresentazione geometrica), e il suo centro sarà effettivamente il centro dell'essere totale. Questo piano centrale, in cui sono tracciati i rami orizzontali della croce a tre dimensioni, svolge, relativamente al « raggio celeste » che ne è il ramo verticale, una funzione analoga a quella della « perfezione passiva » in rapporto con la « perfezione attiva », o a quella della « sostanza » in rapporto con l'« essenza », di *Prakriti* in rapporto a *Purusha*; simbolicamente si tratta sempre della « terra » in confronto al « cielo », e anche di ciò che tutte le tradizioni cosmogoniche concordano nel rappresentare come la « superficie delle acque ».[10] Si può anche dire che si tratta del piano di separazione tra le « acque inferiori » e le « acque superiori »,[11] cioè tra i due caos, formale e informale, individuale ed extra-individuale, e tra tutti gli stati, tanto non manifestati quanto manifestati, il cui insieme costituisce la Possibilità totale dell'« Uomo Universale ».

[10] Cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., c. V.
[11] Cfr. Gen. 1, 6-7.

Per opera dello « spirito universale » *(Âtmâ)*, origine del « raggio celeste » che si riflette sullo specchio delle « acque », in seno a queste ultime viene a racchiudersi una scintilla divina, germe spirituale increato che, nell'Universo potenziale (*Brahmânda* o « uovo del mondo »), è quella determinazione del « non supremo » *Brahma (Apara-Brahma)*, indicata nella tradizione indù come *Hiranyagarbha* (cioè l'« embrione d'oro »).[12] In ciascun essere, esaminato a parte, questa scintilla della Luce intelligibile costituisce, se così si può dire, un'unità frammentaria (espressione del resto inesatta se presa alla lettera, in quanto l'unità è in realtà indivisibile e priva di parti) la quale, sviluppandosi per identificarsi in atto all'Unità totale, a cui in effetti è potenzialmente identica (contenendo in se stessa l'essenza invisibile della luce, come la natura del fuoco è interamente contenuta in ogni scintilla),[13] si irradierà in ogni senso a partire dal centro, realizzando, nella sua espansione, il perfetto sviluppo di tutte le possibilità dell'essere. Questo principio di essenza divina compreso negli esseri (ma solo apparentemente, poiché in realtà le contingenze non possono influenzarlo, e tale stato di « inviluppo » non esiste che dal punto di vista della manifestazione) è l'*Agni* del simbolismo vedico[14] che

[12] Cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XIII.

[13] *Ivi*, c. V.

[14] *Agni* viene raffigurato come un principio igneo (analogamente al Raggio luminoso che lo suscita), in quanto il fuoco è considerato elemento attivo, in rapporto all'acqua, elemento passivo. *Agni*, al centro dello *swastika*, è pure l'agnello alla sorgente dei quattro fiumi secondo il simbolismo cristiano (cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., c. III; *L'Ésotérisme de Dante* cit., c. IV; *Le Roi du Monde* cit., c. IX).

si manifesta al centro dello *swastika*; e quest'ultimo, come abbiamo visto, è la croce tracciata nel piano orizzontale, la cui rotazione attorno al proprio centro genera il ciclo evolutivo che costituisce ciascuno degli elementi del ciclo universale. Il centro, unico punto immobile in questo movimento di rotazione, è il motore della « ruota dell'esistenza » appunto in virtù della sua immobilità (immagine dell'immutabilità principiale): esso racchiude in sé la « legge » (nel senso del termine sanscrito *Dharma*),[15] cioè l'espressione o la manifestazione, per il ciclo corrispondente al piano orizzontale nel quale avviene tale rotazione, della « volontà del cielo », la cui influenza, come abbiamo detto, si misura o per lo meno si misurerebbe, se ne avessimo la facoltà, per mezzo del passo dell'elica evolutiva ad asse verticale.[16]

[15] Cfr. *Introduction générale...* cit., parte III, c. V e *L'Homme et son devenir...* cit., c. IV. Abbiamo già segnalato altrove il rapporto esistente tra la parola *Dharma* e il nome sanscrito del Polo, *Dhruva*, rispettivamente derivati dalle radici *dhri* e *dhru*, che hanno lo stesso significato ed esprimono essenzialmente l'idea di stabilità (*Le Roi du Monde* cit., c. II).

[16] « Quando attualmente (nel corso della manifestazione), si parla del "Principio", tale termine non indica più l'Essere solitario, qual era primordialmente, bensì l'Essere che esiste in tutti gli esseri, norma universale che presiede all'evoluzione cosmica. La natura del Principio, la natura dell'Essere, sono incomprensibili e ineffabili. Solo ciò che è limitato può essere capito (in modo individuale umano) ed espresso. Il Principio agisce come il polo, come l'asse dell'universalità degli esseri: di esso diciamo quindi soltanto che è il polo, che è l'asse dell'evoluzione universale, senza tentare di spiegarlo » (Chuang-tse, c. XXV). È per ciò che il *Tao* « con un nome », « la Madre dei diecimila esseri » (*Tao-te-king*, I), è la « grande unità » (*Tai-i*), simbolicamente situata, come abbiamo già visto, nella stella polare: « Se è necessario dare un nome al *Tao* (benché esso non possa essere nominato), lo si chiamerà (con approssimativa equivalenza) la "grande unità"... I diecimila esseri sono prodotti da *Tai-i*, modificati da *yin* e *yang* ». Nell'antica « Massoneria operativa » occidentale, un filo a piombo, immagine dell'asse verticale, sta sospeso in un punto che simboleggia il polo celeste. È lo stesso punto a cui è sospesa la « bilancia » di cui parlano diver-

Pertanto, la realizzazione delle possibilità dell'essere si effettua mediante un'attività che è sempre interiore, in quanto si esercita a partire dal centro di ogni piano; metafisicamente, d'altronde, non si può parlare di un'azione esteriore esercitantesi sull'essere totale, poiché una tale azione è possibile soltanto se vista alla maniera relativa e particolare dell'individuo.[17] Nei diversi simbolismi, questa stessa realizzazione è raffigurata con lo sbocciare, alla superficie delle « acque », d'un fiore, che è di solito il loto nelle tradizioni orientali, la rosa o il giglio nelle tradizioni occidentali;[18] non intendiamo entrare nei particolari di queste raffigurazioni che possono subire variazioni e modificazioni di una certa entità, secondo i diversi adattamenti cui sono fatte oggetto; però, il principio che le informa è in fondo sempre e dovunque il medesimo, con alcune varianti secondarie soprattutto di carattere numerico.[19] In ogni caso, si po-

se tradizioni (cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. X); il che sta a indicare che il « nulla » *(Ain)* della *Qabbalah* ebraica corrisponde al « non agire » *(wu-wei)* della tradizione estremo-orientale.

[17] Avremo occasione di ritornare in seguito sulla distinzione tra « interiore » ed « esteriore », distinzione anch'essa simbolica, come tutte le localizzazioni di questo genere; teniamo però a ribadire che l'impossibilità di un'azione esteriore è applicabile soltanto all'essere totale, e non all'essere individuale, e che ciò esclude il paragone che si potrebbe essere tentati di fare, a questo riguardo, con l'asserzione, analoga in apparenza ma senza portata metafisica, implicita nel « monadismo » di Leibniz a proposito delle « sostanze individuali ».

[18] Abbiamo segnalato altrove il rapporto fra tali fiori simbolici e la ruota considerata come simbolo del mondo manifestato (*Le Roi du Monde* cit., c. II).

[19] Abbiamo visto in precedenza che il numero dei raggi della ruota è variabile secondo i casi; lo stesso avviene per il numero dei petali dei fiori emblematici. Il loto, il più delle volte, ha otto petali; nelle raffigurazioni occidentali si trovano specialmente i numeri cinque e sei, che si riferiscono rispettivamente al « microcosmo » e al « macrocosmo ».

trà considerare l'espansione di cui abbiamo parlato, dapprima nel piano centrale, cioè nel piano orizzontale di riflessione del « raggio celeste », intendendola quindi come integrazione del corrispondente stato d'essere; ma tale espansione si estenderà anche fuori di tale piano, alla totalità degli stati, in tutte le direzioni a partire dal punto centrale, secondo lo sviluppo indefinito del vortice sferico universale che abbiamo descritto in precedenza.[20]

[20] A proposito della funzione del « raggio divino » nella realizzazione dell'essere e nel passaggio agli stati superiori, cfr. anche *L'Ésotérisme de Dante* cit., c. VIII.

XXV.

# L'ALBERO E IL SERPENTE

Ritornando al simbolo del serpente arrotolato attorno all'albero, a cui abbiamo fatto cenno in precedenza, possiamo constatare che tale figura è esattamente quella dell'elica tracciata attorno al cilindro verticale della nostra rappresentazione geometrica. E dato che l'albero è il simbolo dell'« asse del mondo », il serpente rappresenterà l'insieme dei cicli della manifestazione universale;[1] in certe tradizioni infatti il percorso dei diversi stati viene raffigurato come una migrazione dell'essere nel corpo di questo serpente.[2] Poiché tale percorso può essere esaminato secondo due sensi opposti, cioè in senso ascendente, verso gli stati superiori, o in senso discendente, verso

[1] Tra questa figura e quella dell'*uroboros*, il serpente che si divora la coda, vi è la stessa relazione che esiste fra l'elica completa e la figura circolare dello *yin-yang*, una delle cui spire, presa isolatamente, viene immaginata come piana; l'*uroboros* rappresenta l'indefinità di un ciclo quando lo si consideri isolatamente, indefinità che nello stato umano, per la presenza della condizione temporale, assume l'aspetto della « perpetuità ».

[2] Questo simbolismo è caratteristico della *pistis sophia* gnostica, in cui il corpo del serpente è ripartito secondo lo zodiaco e le sue suddivisioni, cosa che ci riporta alla figura dell'*uroboros*: in queste condizioni infatti non può trattarsi che del percorso di un solo ciclo, attraverso le diverse modalità di uno stesso stato, cioè della migrazione dell'essere presa in considerazione solo limitatamente ai prolungamenti dello stato individuale.

gli stati inferiori, ne consegue immediatamente la spiegazione dei due aspetti benefico e malefico del simbolismo del serpente.[3]

Si può trovare il serpente attorcigliato non solo attorno all'albero, ma anche attorno a diversi altri simboli dell'« asse del mondo »,[4] in specie attorno alla montagna come nel simbolismo dello « sbattimento del mare » nella tradizione indù.[5] In questo caso il serpente *Shêsha* o *Ananta*, che rappresenta l'indefinità dell'Esistenza universale, è arrotolato attorno al *Mêru* o « montagna polare »,[6] mentre i *Dêva* e gli *Asura*, rispettivamente corrispondenti agli stati superiori e inferiori in paragone a quello umano, lo tirano in opposte direzioni; ne derivano pertanto i due aspetti benefico e malefico, a seconda che si esamini il serpente dalla parte dei *Dêva* o da quella degli *Asura*.[7] D'altra parte, se il significato dei *Dêva*

[3] Talvolta si ha uno sdoppiamento del simbolo che corrisponde a questi due aspetti: i due serpenti sono allora arrotolati in senso opposto attorno allo stesso asse, come nella figura del caduceo. Quest'ultimo è equivalente a certe forme del bastone brâhmanico *(Brahma-danda)* in cui si ha un doppio svolgimento di linee rispettivamente connesse ai due sensi di rotazione dello *swastika*. Questo simbolismo ha del resto diversissime applicazioni, che non è il caso di sviluppare in questa sede; una delle più importanti riguarda le correnti sottili nell'essere umano (cfr. *L'Homme et son devenir*... cit., ed. 4, c. XX); l'analogia tra il « microcosmo » e il « macrocosmo » è d'altronde valida anche da questo particolare angolo visuale.

[4] In particolare, lo si trova attorcigliato attorno all'*omphalos*, nonché a certe raffigurazioni dell'« uovo del mondo » (cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. IX); a questo proposito abbiamo segnalato la connessione esistente tra i simboli dell'albero, della pietra, dell'uovo e del serpente; tutto ciò potrebbe fornire lo spunto per interessanti considerazioni, che ci porterebbero però troppo lontano dal nostro argomento.

[5] Questo racconto simbolico si trova nel *Râmâyana*.

[6] Cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. IX.

[7] Questi due aspetti sono assimilabili ai due opposti significati che presenta la stessa parola *Asura*, a seconda che la si scomponga in *asu-ra*

e degli *Asura* viene interpretato in termini di « bene » e di « male », si avrà un'evidente corrispondenza con i due opposti aspetti dell'« albero della scienza » e degli altri simboli analoghi di cui abbiamo parlato in precedenza.[8]

È opportuno esaminare ancora un altro aspetto, secondo cui il serpente appare, in generale, se non proprio come un simbolo malefico (il che implica necessariamente la presenza del correlativo benefico, dato che « bene » e « male », analogamente a qualunque altra dualità, non si possono capire se non in correlazione l'uno all'altro), per lo meno temibile, in quanto raffigura l'incatenamento dell'essere alla serie indefinita dei cicli di manifestazione.[9] Questo

« che dà la vita » o *a-sura* « non luminoso ». È soltanto in quest'ultimo senso che gli *Asura* si oppongono ai *Dêva*, il cui nome esprime la luminosità delle sfere celesti; nell'altro senso invece, i due termini sono in realtà identici (da cui, in taluni testi vêdici, l'applicazione della denominazione *Asura* a *Mitra* e a *Varuna*); bisogna fare bene attenzione a questo doppio significato, se si vogliono risolvere le apparenti contraddizioni che esso può provocare. Applicando il simbolismo della successione temporale alla concatenazione dei cicli, si capirà facilmente perché si dice che gli *Asura* sono anteriori ai *Dêva*. È per lo meno curioso osservare che, nel simbolismo del Genesi ebraico, la creazione dei vegetali avviene prima di quella degli astri o « lumi », il che può esser messo in relazione a questa anteriorità: infatti, secondo la tradizione indù, il vegetale procede dalla natura degli *Asura*, cioè degli stati inferiori rispetto a quello umano, mentre i corpi celesti rappresentano naturalmente i *Dêva*, cioè gli stati superiori. Aggiungiamo, a tale proposito, che lo sviluppo dell'« essenza vegetativa » nell'Eden è lo sviluppo dei germi provenienti dal ciclo precedente, il che fa sempre parte dello stesso simbolismo.

[8] I due volti di Giano, che si ritengono diretti uno verso l'avvenire e l'altro verso il passato, ne sono l'analogo per quanto riguarda il simbolismo temporale. Forse un giorno, in un altro studio, potremo dimostrare in modo più esplicito di quanto abbiamo fatto finora il legame profondo che esiste tra tutti questi simboli delle diverse forme tradizionali.

[9] È il *samsâra* del buddismo, rotazione indefinita della « ruota della vita », da cui l'essere deve liberarsi per ottenere il *Nirvâna*. L'attaccamento alla molteplicità è pure, in un certo senso, la « tentazione » biblica che

aspetto è in particolare quello del serpente (o del drago che ne diventa allora l'equivalente), che funge da guardiano di certi simboli di immortalità a cui impedisce l'accesso: esso si vede ad esempio attorcigliato all'albero delle mele d'oro del giardino delle Esperidi, o al faggio della foresta di Colchide a cui è sospeso il « vello d'oro »; è evidente che tali alberi non sono altro che raffigurazioni dell'« albero della vita », e che, di conseguenza, rappresentano anch'essi l'« asse del mondo ».[10]

Per realizzarsi totalmente, l'essere deve sfuggire a questa concatenazione ciclica e passare dalla circonferenza al centro, punto di incontro dell'asse con il piano rappresentativo dello stato in cui tale essere attualmente si trova; effettuata preliminarmente l'integrazione di questo stato, in virtù di tale passaggio dalla circonferenza al centro, la totalizzazione si opererà poi, a partire da questo piano di base, seguendo la direzione stessa dell'asse verticale. Si noti che, mentre vi è continuità tra tutti gli stati, esaminati nel loro percorso ciclico, il passaggio al centro implica essenzialmente una discontinuità nello sviluppo dell'essere; esso può venir paragonato, sotto questo aspet-

tiene l'essere lontano dall'unità centrale originale, e gli impedisce di cogliere il frutto dell'« albero della vita »; ed è appunto per questa ragione che l'essere soggiace all'alternarsi delle mutazioni cicliche, cioè alla nascita e alla morte.

[10] Ricordiamo ancora, poiché corrispondono a un punto di vista abbastanza simile, le leggende simboliche che, in numerose tradizioni, rappresentano il serpente o il drago come guardiani dei « tesori nascosti »; questi ultimi sono in relazione con altri simboli assai importanti, del genere della « pietra nera » e del « fuoco sotterraneo » (cfr. *Le Roi du Monde* cit., cc. I e VII); anche questo è uno di quei punti che possiamo soltanto indicare incidentalmente, salvo a ritornarvi poi in qualche altra occasione.

to, a ciò che in matematica si definisce « passaggio al limite » di una serie indefinita in variazione continua. Infatti, essendo il limite, per definizione, una quantità fissa, non si può ottenerlo come tale nel corso della variazione, anche se questa progredisce indefinitamente; inoltre, non essendo sottoposto a tale variazione, non appartiene alla serie di cui è il termine, e da cui bisogna uscire se si vuol raggiungerlo. Analogamente, è necessario uscire dalla serie indefinita degli stati manifestati e delle loro mutazioni per raggiungere l'« invariabile mezzo », punto fisso e immutabile che governa il movimento senza parteciparvi, così come l'intera serie matematica è, nella sua variazione, ordinata in riferimento al suo limite, che in tal modo le conferisce la propria legge pur essendo esso stesso di là da tale legge. Per analogia con il passaggio al limite (o con l'integrazione, che d'altronde non ne è in certo qual modo che un caso particolare) la realizzazione metafisica non può effettuarsi « per gradi »; essa è come una sintesi che nessuna analisi può precedere, e in vista della quale, del resto, ogni analisi sarebbe impotente e rigorosamente priva di qualsiasi portata.

In relazione con quanto precede, c'è un punto interessante e importante nella dottrina islamica: il « sentiero diritto » *(Eç-çirâtul-mustaqîm)*, di cui si parla nella *fâtihah* (letteralmente « apertura ») o prima *sura* del *Qorân*, non è altro che l'asse verticale inteso in senso ascendente, poiché la sua « rettitudine » (identica al *Te* di Lao-tse), come indica la radice stessa della parola (*qâm*, « alzarsi »), si deve intende-

re in direzione verticale. È quindi di facile comprensione il significato dell'ultimo versetto, in cui tale « sentiero diritto » viene definito come il « sentiero di coloro sui quali Tu riversi la Tua grazia, non di coloro su cui è la Tua collera né di coloro che sono nell'errore » *(Çirâta elladhîna anamta alayhim, ghayri el-maghdûbi alayhim wa lâ ed-dâllîn)*. Coloro su cui è la « grazia » divina[11] sono quelli che ricevono direttamente l'influenza dell'« attività del cielo », e che da essa sono condotti agli stati superiori e alla realizzazione totale, in quanto il loro essere è conforme al Volere universale. D'altra parte, poiché la « collera » è in opposizione diretta alla « grazia », la sua azione deve esercitarsi anch'essa, ma con effetto inverso, lungo l'asse verticale che viene percorso in senso discendente verso gli stati inferiori:[12] si tratta della via « infernale » opposta alla via « celeste », vie che sono rispettivamente rappresentate dalle due metà inferiore e superiore dell'asse verticale, a partire dal livello corrispondente allo stato umano. Infine, coloro che sono nell'« errore », secondo il significato etimologico della parola, sono quelli che, come l'immensa maggioranza degli uomini, attirati e trattenuti dalla molteplicità, errano indefinitamente attraverso i cicli della manifestazione, raffigurati dalle spire del

[11] Questa « grazia » è l'« effusione di rugiada » che, nella *Qabbalah* ebraica, viene messa in rapporto diretto con l'« albero della vita » (cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. III).

[12] Tale discesa diretta dell'essere lungo l'asse verticale è raffigurata in particolare dalla « caduta degli angeli »; quando si tratta di esseri umani, il che non può rappresentare evidentemente se non un caso eccezionale, l'essere a cui si riferisce viene chiamato *Waliyush-Shaytân*, essendo in certo qual modo l'inverso del « santo » o *Waliyur-Rahmân*.

serpente arrotolato attorno all'« albero del mezzo ».[13]

A tale proposito ricordiamo ancora che il senso esatto della parola *Islâm* è « sottomissione alla volontà divina »;[14] per questa ragione, in taluni insegnamenti esoterici, è detto che tutti gli esseri sono *muslim* in quanto, evidentemente, nessuno può sottrarsi a tale volontà, e di conseguenza ciascuno occupa necessariamente il posto assegnatogli nell'insieme dell'Universo. La distinzione degli esseri in « fedeli » *(mûminîn)* e « infedeli » *(kuffâr)*[15] consiste dunque soltanto nel fatto che i primi si conformano coscientemente e volontariamente all'ordine universale, mentre tra i secondi ve ne sono di quelli che obbediscono alla legge soltanto loro malgrado, e altri che sono nella pura e semplice ignoranza. Ritroviamo così le tre categorie di esseri che abbiamo preso in considerazione poco fa; i « fedeli » sono quelli che seguono il « sentiero diritto », luogo della « pace », e la loro conformità al Volere universale fa di essi i veri collaboratori del « piano divino ».

[13] Secondo queste tre categorie gli esseri potrebbero venir definiti rispettivamente come gli « eletti », i « reietti » e gli « sviati »; si osservi che esse corrispondono esattamente ai tre *guna*: la prima a *sattwa*, la seconda a *tamas*, la terza a *rajas*. Alcuni commentatori exoterici del *Qorân* hanno sostenuto che i « reietti » fossero gli ebrei e gli « sviati » i cristiani; ma si tratta di un'interpretazione limitata, contestabilissima anche dal solo punto di vista exoterico, e che, in ogni caso, è ben lungi dal possedere il carattere di una spiegazione secondo la *haqîqah*. A proposito della prima di queste tre categorie dobbiamo segnalare che, nell'islam, l'« Eletto » *(El-Mustafâ)* è una denominazione che si applica al Profeta e, dal punto di vista esoterico, all'« Uomo Universale ».

[14] Cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. VI, dove abbiamo segnalato la stretta affinità di questa parola con quelle che indicano la « salvezza » e la « pace » *(Es-salâm)*.

[15] Questa distinzione non riguarda solo gli uomini, ma, secondo la tradizione islamica, anche i *Jinn*; in realtà è applicabile a ogni essere.

XXVI.

# INCOMMENSURABILITÀ TRA L'ESSERE TOTALE E L'INDIVIDUALITÀ

A questo punto, è doveroso insistere su un argomento che è per noi di importanza capitale: ci riferiamo alla concezione tradizionale dell'essere come stiamo esponendola in queste pagine; essa differisce essenzialmente, nel suo principio stesso e appunto in virtù di questo principio, da tutte le concezioni antropomorfiche e geocentriche da cui la mentalità occidentale non riesce ad affrancarsi che con estrema difficoltà. Potremmo anche dire che essa ne differisce infinitamente, senza usare a sproposito questa parola come accade di solito; anzi con la certezza di servirci dell'espressione più esatta e più adeguata a una concezione del genere, che per sua natura è propriamente illimitata. La metafisica pura non può in alcun modo ammettere l'antropomorfismo;[1] se talvolta questo punto di vista pare insinuarsi nell'espressione, si tratta esclusivamente di apparenze esteriori, e in certo qual modo inevitabili, in quanto, se si vuole esprimere qualcosa, bisogna necessariamente servirsi del

[1] A questo proposito cfr. *Introduction générale*... cit., parte II, c. VII.

linguaggio umano. Questa non è che una conseguenza dell'imperfezione inerente alla limitatezza di qualsiasi espressione; e se una simile conseguenza viene ammessa, è soltanto a titolo d'indulgenza, se così si può dire, o di concessione provvisoria e accidentale alla debolezza dell'intendimento umano e alla sua insufficienza ad afferrare quel che supera il dominio dell'individualità. A causa di tale insufficienza si produce qualcosa del genere, prima ancora dell'espressione esteriore, nell'ambito del pensiero formale (il quale, del resto, appare anch'esso come un'espressione se lo si considera in rapporto all'informale): tutte le idee che si pensano intensamente finiscono col diventare « figurazioni », col prendere in certo qual modo forma umana, la stessa di chi le pensa; si potrebbe dire, per usare un paragone molto espressivo di Shankarâchârya, che « il pensiero cola nell'uomo come il metallo fuso si sparge nello stampo del fonditore ». È proprio l'intensità del pensiero[2] a far sì che esso invada l'uomo per intero, così come l'acqua riempie un vaso fino all'orlo; esso assume la forma di ciò che lo contiene e lo limita, cioè, in altre parole, diventa antropomorfico. Si tratta, ancora una volta, di una imperfezione a cui l'essere individuale, nelle condizioni limitative e particolaristiche della sua esistenza, ben difficilmente può sfuggire; per la verità non è nemmeno in quanto individuo che esso può

[2] La parola « intensità » non deve qui, beninteso, esser presa in senso quantitativo, e nemmeno si deve intendere che la forma del pensiero, che non è sottoposto alla condizione spaziale, sia « localizzabile » in qualche modo; il pensiero si situa nell'ordine sottile, non nell'ordine corporeo.

farlo, benché a ciò debba tendere, poiché la liberazione completa da tale limite non si raggiunge che negli stati extra e sopra-individuali, vale a dire informali, conseguiti nel corso della realizzazione effettiva dell'essere totale.

Detto ciò per prevenire al riguardo tutte le possibili obiezioni, eccoci di fronte a due raffigurazioni tra le quali è evidente che non può esserci comune misura: da un lato il « Sé », inteso come totalizzazione dell'essere integrantesi secondo le tre dimensioni della croce, fino a reintegrarsi nella sua Unità originaria, realizzata in quella pienezza dell'espansione che è simboleggiata dall'intero spazio; dall'altro, una modificazione individuale qualsiasi, rappresentata da un elemento infinitesimale dello stesso spazio, o anche l'integralità di uno stato, la cui raffigurazione piana (o considerata tale con le già dette restrizioni, circa l'esame di questo stato come se fosse isolato) comporta ancora un elemento infinitesimale in rapporto allo spazio a tre dimensioni. Infatti, se si situa questa raffigurazione nello spazio (vale a dire nell'insieme di tutti gli stati d'essere), il piano orizzontale, che la rappresenta, dev'essere effettivamente valutato secondo una quantità infinitesimale nel suo spostamento lungo l'asse verticale.[3] E poiché è con elementi infinitesimali che si ha a che fare, anche in un simbolismo limitato e ristretto quale il geometri-

[3] Ricordiamo che la distinzione fondamentale tra il « Sé » e l'« io », cioè, in altre parole, tra l'essere totale e l'individualità, cui abbiamo accennato all'inizio del presente studio, è stata trattata più completamente nell'*Homme et son devenir*... cit., c. II.

co, è evidente che in realtà, e *a fortiori*, per ciò che è rispettivamente simboleggiato dai due elementi che abbiamo messo a confronto, esiste un'incommensurabilità assoluta, indipendente da qualsiasi convenzione più o meno arbitraria, come nel caso della scelta di certe unità relative nelle ordinarie misure di quantità. D'altra parte, quando si tratta dell'essere totale, l'indefinito è da noi assunto a simbolo dell'Infinito, nella misura in cui è permesso dire che l'Infinito può essere simboleggiato; è sottinteso però che ciò non significa affatto confonderli, come fanno troppo spesso i matematici e i filosofi occidentali. « Se possiamo prendere l'indefinito ad immagine dell'Infinito, non possiamo però applicare all'Infinito i ragionamenti dell'indefinito; il simbolismo discende e non risale mai ».[4]

Questa integrazione aggiunge una dimensione alla rappresentazione spaziale corrispondente; è noto infatti che, partendo dalla linea, che rappresenta il primo grado dell'indefinità nell'estensione, l'integrale semplice corrisponde al calcolo di una superficie, e l'integrale doppio al calcolo di un volume. Se dunque è occorsa una prima integrazione per passare dalla linea alla superficie, che la croce a due dimensioni misura descrivendo il cerchio indefinito e non chiuso (o la spirale piana, considerata simultaneamente in tutte le posizioni possibili), occorre una seconda integrazione per passare dalla superficie al volume, nel quale la croce a tre dimensioni, per ir-

[4] Matgioi cit., p. 99.

raggiamento del suo centro lungo tutte le direzioni dello spazio in cui è situata, genera quello sferoide indefinito la cui immagine ci è data da un movimento vibratorio, cioè il volume, sempre aperto in ogni senso, che simboleggia il vortice universale della « via ».

XXVII.

# SITUAZIONE DELLO STATO INDIVIDUALE UMANO NELL'INSIEME DELL'ESSERE

Stando alle considerazioni fatte nel capitolo precedente a proposito dell'antropomorfismo, è chiaro che l'individualità umana, anche se esaminata nella sua integralità (cioè non limitata alla sola modalità corporea), non può avere una posizione privilegiata e « fuori serie » nella gerarchia indefinita degli stati dell'essere *totale*; essa *vi occupa il suo posto come* qualsiasi altro stato ed esattamente allo stesso titolo, né più né meno, conformemente alla legge d'armonia che regola i rapporti tra tutti i cicli dell'Esistenza universale. Questo posto è determinato dalle condizioni particolari che sono caratteristiche dello stato in questione e ne limitano il dominio; se attualmente non possiamo conoscerlo è perché, come individui umani, non ci è possibile uscire dalle suddette condizioni per confrontarle a quelle degli altri stati i cui domini ci sono, per forza di cose, inaccessibili; però, sempre come individui, ci basta capire che tale posto è quello che deve essere, e non può essere diverso da quello che è, in quanto ogni cosa occupa rigorosamente il posto che deve occupare, come elemento dell'ordine totale. Inoltre, in virtù di quella stessa

legge d'armonia cui abbiamo accennato, « essendo l'elica evolutiva regolare lungo tutto il suo percorso e in tutti i suoi punti, il passaggio da uno stato all'altro avviene in un modo altrettanto logico e semplice quanto il passaggio da una situazione (o modificazione) a un'altra all'interno di uno stesso stato »,[1] senza che, in nessuna parte nell'Universo, almeno da questo punto di vista, vi sia la minima soluzione di continuità.

Se tuttavia dobbiamo porre una restrizione a proposito della continuità (in mancanza della quale la causalità universale, per cui tutto deve concatenarsi senza interruzioni di sorta, non potrebbe essere soddisfatta), ciò è dovuto al fatto che, come abbiamo detto, da un punto di vista diverso da quello del percorso dei cicli vi è un momento di discontinuità nello sviluppo dell'essere: questo momento, di carattere assolutamente unico, è quello in cui, per azione del « raggio celeste » operante su un piano di riflessione, si effettua la vibrazione corrispondente al *fiat lux* cosmogonico che illumina, con la sua irradiazione, tutto il caos delle possibilità. A partire da tale momento l'ordine subentra al caos, la luce alle tenebre, l'atto alla potenza, la realtà alla virtualità; e quando tale vibrazione ha conseguito il suo pieno effetto, amplificandosi e ripercuotendosi fino ai confini dell'essere, quest'ultimo, realizzata da quel momento la propria totale pienezza, è evidentemente affrancato dal percorrere questo o quel ciclo partico-

[1] Matgioi cit., pp. 96, 97.

lare, poiché tutti li abbraccia nella perfetta simultaneità di una comprensione sintetica e « non distintiva ». È questa, se la si intende nel suo vero significato, la « trasformazione » che implica il « ritorno degli esseri in modificazione nell'Essere immodificato », al di fuori e al di là di tutte le condizioni speciali, che definiscono i gradi dell'Esistenza manifestata. « La modificazione », dice il saggio Shi-ping-wen, « è il meccanismo che genera tutti gli esseri; la trasformazione è il meccanismo nel quale tutti gli esseri si riassorbono ».[2]

Questa « trasformazione » (nel senso etimologico di passaggio al di là della forma), grazie a cui si effettua la realizzazione dell'« Uomo Universale », non è altro che la « liberazione » (in sanscrito *Moksha* o *Mukti*) da noi già citata altrove;[3] essa implica la determinazione preliminare di un piano di riflessione del « raggio celeste », in modo che lo stato corrispondente diventi di conseguenza lo stato centrale dell'essere. In linea di principio d'altronde, tale stato può essere uno qualsiasi, poiché tutti sono perfettamente equivalenti dal punto di vista dell'Infinito; e il fatto che lo stato umano non abbia una posizione speciale tra tutti gli altri, consente evidentemente, ad esso come a qualsiasi altro, la possibilità di diventare questo stato centrale. La « trasformazione » può

[2] Id., p. 76. Affinché l'espressione sia corretta, bisogna sostituire con « processo » il termine del tutto improprio « meccanismo », che Matgioi, piuttosto maldestramente, ha adottato dalla traduzione dello *Yi-king* di Philastre.

[3] *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XVII.

dunque essere raggiunta partendo dallo stato umano preso come base, nonché da qualsiasi modalità di tale stato, il che implica, in particolare, che essa è possibile per l'uomo corporeo e terrestre; in altre parole, come avevamo già detto a suo tempo,[4] la « liberazione » può essere ottenuta « nella vita » *(jîvan-mukti)*, il che comporta essenzialmente, per l'essere che la ottiene in questo come in qualsiasi altro caso, la liberazione assoluta e completa dalle condizioni limitative di tutte le modalità e di tutti gli stati.

Per quanto si riferisce al processo effettivo di sviluppo che permette all'essere, dopo aver attraversato certe fasi preliminari, di giungere al momento preciso in cui si opera la « trasformazione », non è nostra intenzione parlarne in questa sede, essendo evidente che la sua descrizione, sia pure sommaria, non può rientrare nel quadro di uno studio come questo, il cui carattere deve rimanere puramente teorico. Abbiamo soltanto voluto indicare quali sono le possibilità dell'essere umano, possibilità che del resto, dal punto di vista della realizzazione totale, sono necessariamente quelle dell'essere in ciascuno dei suoi stati, non potendo tra loro esserci differenza alcuna rispetto all'Infinito, nel quale risiede la Perfezione.

[4] *Ivi*, c. XVIII.

XXVIII.

# LA « GRANDE TRIADE »

Ricollegando queste ultime considerazioni a quanto abbiamo esposto inizialmente, è facile rendersi conto che, nonostante la sua denominazione, la concezione tradizionale dell'« Uomo Universale » non ha assolutamente niente a che vedere con l'antropomorfismo; ma, benché l'antropomorfismo sotto qualsiasi forma sia nettamente antimetafisico, e come tale da escludere rigorosamente, ci resta ancora da precisare in qual senso, e in quali condizioni un certo antropocentrismo possa invece considerarsi legittimo.[1] Anzitutto, come abbiamo detto, l'umanità, dal punto di vista cosmico, ha realmente una funzione « centrale » in relazione al grado d'Esistenza a cui appartiene, ma, beninteso, soltanto rispetto a quello e non all'insieme della Esistenza universale, in cui tale grado non è che uno qualsiasi tra un'indefinita moltitudine d'altri, senza che vi sia nulla a conferir-

[1] Bisogna aggiungere che tale antropocentrismo non è necessariamente connesso con il geocentrismo, com'è sostenuto da certe concezioni « profane »; ciò che a questo proposito può trarre in inganno è che la terra viene talvolta presa a simbolo di tutto lo stato corporeo, il che non significa che l'umanità terrestre sia tutta l'umanità.

gli una situazione speciale. Da questo punto di vista si può dunque parlare di antropocentrismo in senso relativo, sufficiente tuttavia a giustificare la trasposizione analogica alla quale dà luogo la nozione di uomo, e di conseguenza la stessa denominazione « Uomo Universale ».

Abbiamo visto, d'altro canto, che ogni individuo umano, come del resto qualunque manifestazione di un essere in uno stato qualsiasi, ha in se stesso la possibilità di farsi centro in rapporto all'essere totale; si può dunque dire che esso, almeno virtualmente, è questo centro, e che il fine che deve proporsi sta nel rendere attuale questa virtualità. È perciò lecito a questo essere, anche prima di tale realizzazione e in vista di essa, di porsi, in qualche modo, idealmente al centro;[2] per il fatto di trovarsi nello stato umano, la sua particolare prospettiva gli fa dare naturalmente a tale stato un'importanza preponderante, contrariamente a quanto avviene se lo si considera dal lato della metafisica pura, cioè dell'Universale; questa preponderanza si troverà per così dire giustificata *a posteriori* nel caso che l'essere, prendendo effettivamente lo stato in questione come punto di partenza e come base della propria realizzazione, ne faccia realmente lo stato centrale della sua totalità, corrispondente al piano orizzontale di coordinate nella nostra rappresentazione geometrica.

[2] Questo punto di vista è analogo a quello espresso da Dante quando, secondo un simbolismo temporale e non più spaziale, colloca se stesso al centro del « grande anno » per compiere il suo viaggio attraverso i « tre mondi » (cfr. *L'Ésotérisme de Dante* cit., c. VIII).

Questo implica in primo luogo la reintegrazione dell'essere considerato al centro stesso dello stato umano (reintegrazione che comporta specificamente la restaurazione dello « stato primordiale »), e in seguito, sempre per il medesimo essere, l'identificazione di questo stesso centro umano con il centro universale; la prima di queste due fasi è la realizzazione dell'integralità dello stato umano, la seconda quella della totalità dell'essere.

Secondo la tradizione estremo-orientale, « l'uomo vero » *(tchenn-jen)* è colui che, avendo realizzato il ritorno allo « stato primordiale » e di conseguenza la pienezza dell'umanità, si trova ormai definitivamente stabilito nell'« invariabile mezzo », per cui, da quel momento, sfugge alle vicissitudini della « ruota delle cose ». Al di sopra di questo grado è l'« uomo trascendente » *(sheun-jen)* che, per l'esattezza, non è più un uomo avendo oltrepassato l'umanità ed essendo completamente affrancato dalle sue condizioni specifiche: è colui che è pervenuto alla realizzazione totale, all'« identità suprema »: è dunque diventato effettivamente l'« Uomo Universale ». Non è così per l'« uomo vero », benché quest'ultimo, almeno virtualmente, si possa chiamare « Uomo Universale » in quanto, non dovendo più percorrere altri stati in modo distintivo, perché passato dalla circonferenza al centro, lo stato umano dovrà necessariamente essere per lui lo stato centrale dell'essere totale, anche se non lo è ancora in modo effettivo.[3]

[3] La differenza tra questi due gradi è la stessa che esiste tra l'im-

Ciò permette di capire il vero significato da dare al termine intermedio della « grande Triade », quale viene presa in considerazione nella tradizione estremo-orientale; i tre termini sono il « cielo » *(Tien)*, la « terra » *(Ti)* e l'« uomo » *(Jen)*, il quale ultimo funge in qualche modo da « mediatore » tra gli altri due, in quanto unisce in sé le loro due nature. È pur vero che anche l'uomo individuale partecipa realmente del « cielo » e della « terra » equivalenti di *Purusha* e *Prakriti*, cioè dei due poli della manifestazione universale; ma questo non è affatto specifico dell'uomo, poiché lo stesso accade per ogni essere manifestato. Per potere effettivamente svolgere tale funzione rispetto all'Esistenza universale, è necessario che l'uomo sia giunto a situarsi al centro di tutte le cose, vale a dire che abbia raggiunto almeno lo stato di « uomo vero »; anche in questo caso egli non la eserciterà effettivamente che nei confronti di uno dei gradi dell'Esistenza perché soltanto allo stato di « uomo trascendente » tale possibilità si realizza nella sua pienezza. Ciò significa che il vero « mediatore », quello in cui l'unione tra il « cielo » e la « terra » è pienamente realizzata come sintesi di tutti gli stati, è l'« Uomo Universale », che è identico al

mortalità virtuale e l'immortalità attualmente realizzata come altrove le abbiamo definite (*L'Homme et son devenir*... cit., ed. 4, c. XVIII); si tratta dei due stadi che fin dall'inizio abbiamo distinto a proposito della realizzazione dell'« identità suprema ». L'« uomo vero » corrisponde, secondo la terminologia araba, all'« uomo primordiale » *(El-Insânul-qadîm)*, e l'« uomo trascendente » all'« uomo universale » *(El-Insânul-kâmil)*. Per quel che concerne i rapporti tra l'« uomo vero » e l'« uomo trascendente », cfr. *La grande Triade* cit., c. XVIII.

Verbo; e, notiamolo di sfuggita, molti punti delle tradizioni occidentali, anche solo in campo teologico, potrebbero trovare in ciò la loro spiegazione più profonda.[4]

D'altra parte, poiché il « cielo » e la « terra » sono due principi complementari, l'uno attivo e l'altro passivo, la loro unione può venir rappresentata

[4] L'unione tra il « cielo » e la « terra » equivale all'unione delle due nature divina e umana nella persona del Cristo, se lo si considera come l'« Uomo Universale ». Tra gli antichi simboli del Cristo si trova la stella a sei punte, cioè il doppio triangolo del « sigillo di Salomone » (cfr. *Le Roi du Monde* cit., c. IV); ora, nel simbolismo di una scuola ermetica a cui aderivano Alberto il Grande e san Tommaso d'Aquino, il triangolo diritto rappresenta la Divinità, e il triangolo rovesciato la natura umana (« fatta a immagine di Dio », come riflesso inverso di Lui nello « specchio delle acque »), di modo che i due triangoli insieme raffigurano l'unione delle due nature (*Lâhût e Nâsût* nell'esoterismo islamico). Si osservi che, dal punto di vista specifico dell'ermetismo, il ternario umano *spiritus, anima, corpus* corrisponde al ternario dei principi alchemici « zolfo, mercurio, sale ». D'altra parte, dal punto di vista del simbolismo numerico, il « sigillo di Salomone » è la raffigurazione del numero sei, che è il numero « congiuntivo » (la lettera *vau* in ebraico e in arabo), il numero dell'unione e della mediazione; è pure il numero della creazione, e, come tale, si riferisce ancora al Verbo « *per quem omnia facta sunt* ». Le stelle a cinque e a sei punte rappresentano rispettivamente il « microcosmo » e il « macrocosmo » e anche l'uomo individuale (legato alle cinque condizioni del suo stato, alle quali corrispondono i cinque sensi e i cinque elementi corporei) nonché l'« Uomo Universale » o il *Logos*. La funzione del Verbo, nei confronti dell'Esistenza universale, può essere ulteriormente precisata mediante la croce tracciata all'interno della figura del « sigillo di Salomone »: il ramo verticale congiunge i vertici dei due triangoli opposti, ovvero i due poli della manifestazione, mentre il ramo orizzontale rappresenta la « superficie delle acque ». Nella tradizione estremo-orientale si incontra un simbolo che, pur essendo disposto diversamente dal « sigillo di Salomone », è numericamente equivalente ad esso: sei tratti paralleli, continui o spezzati secondo i casi (i sessantaquattro « esagrammi » di Wen-wang nello *Yi-king*, ciascuno dei quali formato per sovrapposizione di due degli otto *kuà* o « trigrammi » di Fo-hi), costituiscono i « grafici del Verbo » (in relazione al simbolismo del Drago); essi raffigurano anche l'« uomo » come termine medio della « grande Triade » (il « trigramma » superiore corrisponde al « cielo » e il « trigramma » inferiore alla « terra », il che li identifica rispettivamente ai due triangoli diritto e rovesciato del « sigillo di Salomone »).

dalla figura dell'« androgino », cosa che ci riporta ad alcune considerazioni fatte all'inizio del presente studio a proposito dell'« Uomo Universale ». Anche sotto questo aspetto vi è partecipazione ai due principi per tutti gli esseri manifestati, che si traduce con la presenza in essi dei due termini *yang* e *yin* in proporzioni diverse, ma sempre con la predominanza dell'uno o dell'altro; l'unione perfettamente equilibrata di questi due termini può essere realizzata soltanto nello « stato primordiale ».[5] Quanto allo stato totale, nessuna distinzione è più possibile tra *yang* e *yin*, i quali sono allora ritornati all'indifferenziazione principiale; in questo caso non si può neanche più parlare dell'« androgino », che implica già una certa dualità nella stessa unità, ma soltanto della « neutralità » che è propria dell'Essere in se stesso, cioè al di là della distinzione dell'« essenza » e della « sostanza », del « cielo » e della « terra », di *Purusha* e di *Prakriti*.

È dunque solo nei confronti della manifestazione che la coppia *Purusha-Prakriti*, come dicevamo, può essere identificata all'« Uomo Universale »;[6] ed è

[5] È per questa ragione che l'unione delle due metà dello *yin-yang* costituisce la forma circolare completa (che corrisponde, nel piano, alla forma sferica nello spazio a tre dimensioni).

[6] I riferimenti da noi dati sull'effettivo posto dell'« androgino » nella realizzazione dell'essere e sui suoi rapporti con lo « stato primordiale », spiegano l'importanza che questa concezione ha nell'ermetismo, i cui insegnamenti riguardano sia il dominio cosmologico, sia le estensioni dello stato umano nell'ordine sottile, cioè, in definitiva, quello che può esser chiamato il « mondo intermedio » e che non va confuso con il dominio della metafisica pura.

evidentemente solo da tale punto di vista che egli è il « mediatore » tra il « cielo » e la « terra », giacché questi due termini scompaiono quando si passa al di là della manifestazione.[7]

[7] Tali considerazioni aiutano a capire il senso superiore di questa frase del Vangelo: « Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno ». Il Verbo in se stesso, e quindi l'« Uomo Universale » che gli è identico, è al di là della distinzione del « cielo » e della « terra »; esso rimane dunque eternamente qual è, nella pienezza del suo essere, anche quando ogni manifestazione e ogni differenziazione (cioè tutto l'ordine delle esistenze contingenti) siano svanite nella « trasformazione » totale.

XXIX.

# IL CENTRO E LA CIRCONFERENZA

Le considerazioni da noi esposte sono ben lungi dal portarci, come taluni a torto potrebbero credere se non avessimo la precauzione di insistervi, a considerare lo spazio come « una sfera il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo », secondo la formula di Pascal, che non ne è forse neanche l'inventore. Non intendiamo del resto indagare quale significato preciso lo stesso Pascal intendesse dare a questa frase, che forse è stata anche male interpretata; tutto ciò ci importa abbastanza poco, perché è evidente che l'autore delle fin troppo celebri considerazioni sui « due infiniti », nonostante i suoi meriti incontestabili in altri campi, non possedeva nessuna conoscenza di ordine metafisico.[1]

Nella raffigurazione spaziale dell'essere totale, è indubbiamente vero che qualsiasi punto, prima della determinazione è, in potenza, centro dell'essere che

[1] Una pluralità di infiniti è evidentemente impossibile, perché essi si limiterebbero l'un l'altro, di modo che nessuno di loro sarebbe realmente infinito; Pascal, come molti altri, confonde l'infinito con l'indefinito, quest'ultimo considerato quantitativamente e nei due sensi opposti delle grandezze crescenti e decrescenti.

lo spazio in cui è situato rappresenta, ma è altrettanto vero che non lo è che in potenza e virtualmente, fino a quando il centro reale non sia effettivamente determinato. Questa determinazione implica, per il centro, un'identificazione alla natura stessa del punto principiale, il quale, in sé, non è per l'esattezza in nessun luogo, non essendo sottoposto alla condizione spaziale, cosa che gli permette di contenerne tutte le possibilità; quindi a essere dovunque, in senso spaziale, sono solo le manifestazioni di questo punto principiale, le quali infatti riempiono l'intero spazio, ma di tale punto non sono che semplici modalità, per cui, in fondo, l'« ubiquità » non è altro che il sostituto sensibile della vera « onnipresenza ».[2] Per di più, se il centro dello spazio assimila in certo qual modo tutti gli altri punti mediante la vibrazione che comunica loro, ciò accade in quanto li fa partecipi della stessa natura indivisibile e incondizionata che è diventata la sua, e tale partecipazione, se realmente effettiva, li sottrae come conseguenza alla condizione spaziale.

A proposito delle considerazioni che precedono, bisogna tener presente un'elementare legge di carattere generale, da noi già ricordata in diverse occasioni, che non dovrebbe mai essere persa di vista, anche se qualcuno sembra ignorarla quasi sistematicamente: tra il fatto o l'oggetto sensibile (che in fondo è la stessa cosa) preso come simbolo, e l'idea, o meglio il principio metafisico che si vuole simboleggiare nel-

[2] Cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XXV.

la misura in cui può esserlo, l'analogia è sempre inversa, cosa del resto assiomatica quando si tratta di una vera analogia.[3] Pertanto, nello spazio considerato come realtà attuale, e non più come simbolo dell'essere totale, nessun punto è il centro, né potrebbe esserlo; tutti i punti appartengono ugualmente al dominio della manifestazione per il fatto stesso di essere nello spazio, che è una delle possibilità la cui realizzazione è compresa in tale dominio; questo, nel suo insieme, non costituisce nient'altro che la circonferenza della « ruota delle cose », o quel che possiamo chiamare l'esteriorità dell'Esistenza universale. Del resto, parlare di « interiore » e di « esteriore », o anche di centro e di circonferenza, è solo un modo di esprimersi in linguaggio simbolico, e, precisamente, secondo un simbolismo spaziale; ma l'impossibilità di sottrarsi all'uso di tali simboli dimostra semplicemente quell'inevitabile imperfezione dei nostri mezzi d'espressione che abbiamo segnalato in precedenza. Se, fino ad un certo punto, possiamo comunicare ad altri le nostre concezioni nel mondo manifestato e formale (poiché si tratta di uno stato individuale limitato al di fuori del quale, per l'esattezza, non è nemmeno più questione di « altri », almeno nel senso « separativo » che questa parola implica nel mondo umano), questo evidentemente può avvenire soltanto per mezzo di raffigurazioni che manifestino tali concezioni in determinate forme, cioè mediante

[3] A questo proposito ci si potrà riportare a quanto abbiamo detto all'inizio sull'analogia tra l'uomo individuale e l'« Uomo Universale ».

corrispondenze e analogie; è questo il principio e la ragion d'essere di ogni simbolismo, per cui, in realtà, qualsiasi modo d'espressione non è altro che un simbolo.[4] Però « guardiamoci bene dal confondere la cosa (o l'idea) con la forma deteriore che è la sola che possa servire a raffigurarla e fors'anche a capirla (in quanto individui umani); giacché i peggiori errori metafisici (o piuttosto antimetafisici) hanno avuto inizio dall'insufficienza di comprensione e dalla cattiva interpretazione dei simboli. E ricordiamoci sempre del dio Giano, rappresentato con due volti, mentre in realtà ne ha uno solo che non è né l'uno né l'altro di quelli che possiamo toccare o vedere ».[5] Questa immagine di Giano può adattarsi perfettamente alla distinzione tra « interiore » ed « esteriore », come pure alla considerazione del passato e dell'avvenire; ed il volto unico, che nessun essere relativo e contingente può contemplare senza essere uscito dalla propria condizione limitata, non può trovare miglior paragone di quello del terzo occhio di *Shiva*, che vede ogni cosa nell'« eterno presente ».[6]

In queste condizioni, salve le restrizioni imposte da quanto abbiamo detto, possiamo, anzi dobbiamo, per adeguare la nostra espressione al rapporto normale di tutte le analogie (che chiameremo volentieri, in termini geometrici, un rapporto omotetico inverso), invertire l'enunciato della formula di Pascal

[4] Cfr. *Introduction générale*... cit., parte II, c. VII.
[5] Matgioi cit., pp. 21-22.
[6] Cfr. *L'Homme et son devenir*... cit., ed. 4, c. XX e *Le Roi du Monde* cit., c. V.

che abbiamo ricordato all'inizio. Del resto, è quel che abbiamo trovato in uno dei già citati testi taoisti: « Il punto, che costituisce il cardine della norma, è il centro immobile di una circonferenza sul cui contorno ruotano tutte le contingenze, le distinzioni e le individualità ».[7] A prima vista, quasi si può ritenere che le due immagini siano paragonabili, mentre in realtà esse sono esattamente l'una l'inverso dell'altra; Pascal, in fondo, si è lasciato trascinare dalla propria immaginazione di matematico, che l'ha portato a capovolgere i normali rapporti, quali cioè si devono considerare dal punto di vista metafisico. È proprio il centro a non essere in nessun luogo, in quanto, come abbiamo detto, essenzialmente « non localizzato »; non si può trovarlo in nessun punto della manifestazione, poiché è assolutamente trascendente rispetto a quest'ultima, pur essendo interiore a tutte le cose; è quindi al di là di tutto quel che si può raggiungere mediante i sensi e le facoltà che derivano dall'ordine sensibile: « Il Principio non può essere raggiunto né con la vista né con l'udito... Il Principio non può essere udito; quel che si ode non è il Principio. Il Principio non può essere visto; quel che si vede non è il Principio. Il Principio non può essere enunciato; quel che si enuncia non è il Principio... Il Principio, non potendo essere immaginato, non può neppure essere descritto ».[8] Tutto quello che si può vedere, udire, immaginare, enunciare o descri-

[7] Chuang-tse, c. II.
[8] *Ivi*, c. XXII. Cfr. *L'Homme et son devenir...* cit., ed. 4, c. XV.

vere, appartiene necessariamente alla manifestazione, o meglio alla manifestazione formale; quindi, in realtà, è la circonferenza a essere dovunque, poiché ogni luogo dello spazio, o più generalmente ogni cosa manifestata (qui lo spazio non è che un simbolo della manifestazione universale), « tutte le contingenze, le distinzioni e le individualità » non sono che elementi della « corrente delle forme », punti della circonferenza della « ruota cosmica ».

Per riassumere tutto questo in poche parole, possiamo dunque affermare che, non soltanto nello spazio, ma in tutto ciò che è manifestato, è l'esteriore o la circonferenza a essere dovunque, mentre il centro non è in nessun luogo perché non manifestato; ma (ed è qui che l'espressione del « senso inverso » assume tutta la sua forza significativa) il manifestato non sarebbe assolutamente nulla senza questo punto essenziale, mentre questo punto essenziale, che a sua volta non è nulla come manifestato, contiene in modo principiale, proprio in virtù della sua non manifestazione, tutte le manifestazioni possibili, essendo veramente il « motore immobile » di ogni cosa, l'origine immutabile di ogni differenziazione e di ogni modificazione. Tale punto genera tutto lo spazio (come pure le altre manifestazioni) uscendo in certo qual modo da se stesso, mediante il dispiegarsi delle proprie virtualità in una moltitudine indefinita di modalità, con le quali riempie interamente tale spazio; senonché, quando diciamo che esce da se stesso per effettuare questo sviluppo, tale espressione, molto imperfetta, non deve esser presa alla lettera, perché

si cadrebbe allora in un errore grossolano. In realtà, poiché il punto principiale di cui parliamo non soggiace alla condizione spaziale, in quanto quest'ultima al contrario ne deriva per l'evidente irreversibilità del rapporto di dipendenza (o rapporto causale), esso permane « non alterabile » dalle condizioni delle proprie modalità, qualunque esse siano, dal che risulta che esso non può se non persistere sempre identico a se stesso. Quando il punto principiale ha realizzato la sua possibilità totale, è solo per ritornare (ma senza che l'idea di « ritorno » o di « ripetizione » sia in questo caso minimamente applicabile) alla « fine che è identica al principio », cioè a quell'Unità prima che conteneva principialmente tutto, Unità che, essendogli identica (se lo si considera come il « Sé »), non può in nessun modo diventare qualcosa di diverso da esso (il che implicherebbe una dualità), e da cui di conseguenza, considerato in se stesso, non era affatto uscito. Inoltre, finché si tratta dell'essere in sé, simboleggiato dal punto, o anche dell'Essere universale, non possiamo parlare che dell'Unità, come abbiamo fatto; ma se, oltrepassando anche i limiti dell'Essere, volessimo considerare la Perfezione assoluta, dovremmo ad un tempo, di là da tale Unità, passare allo zero metafisico, che nessun simbolismo può raffigurare e nessun nome può nominare.[9]

[9] Cfr. *L'Homme et son devenir*... cit., ed. 4, c. XV.

XXX.

# ULTIME CONSIDERAZIONI SUL SIMBOLISMO SPAZIALE

Nel corso della nostra esposizione non abbiamo mai cercato di stabilire una netta distinzione tra i significati rispettivi dei termini « spazio » ed « estensione », anzi, in molti casi li abbiamo usati quasi indifferentemente l'uno al posto dell'altro; tale distinzione, come quella tra « tempo » e « durata », di largo impiego in certe disquisizioni filosofiche, può anche avere qualche valore reale dal punto di vista cosmologico, ma, certamente, con la metafisica pura[1] non ha niente a che fare. Del resto, preferiamo astenerci in generale da tutte le complicazioni di linguaggio che non siano strettamente necessarie alla chiarezza e alla precisione della nostra esposizione; e, secondo un'affermazione che anche se non espressa

[1] Mentre l'estensione è abitualmente considerata come una peculiarità dello spazio, la relazione fra il tempo e la durata è talvolta intesa in senso opposto: infatti secondo certe concezioni, e in particolare secondo quella dei filosofi scolastici, il tempo non è che un modo speciale della durata; il che, pur essendo perfettamente accettabile, si riferisce a considerazioni che sono estranee al nostro argomento. Tutto ciò che possiamo dire a questo proposito è che il termine « durata » serve allora a definire, in generale, qualsiasi modo di successione, cioè qualsiasi condizione che, in altri stati d'esistenza, può avere una corrispondenza analogica con ciò che nello stato umano è rappresentato dal tempo; ma forse l'uso di questo termine rischia di prestarsi a confusione.

da noi possiamo interamente fare nostra, « noi rifuggiamo dal gravare la metafisica di una terminologia nuova, rammentando come le terminologie siano soggetti di discussioni, di errori e di discredito; coloro che le creano per le apparenti necessità delle loro dimostrazioni, ne rendono incomprensibilmente irti i loro testi, e ad esse si attaccano di tale amore, che spesso tali terminologie, aride e inutili, finiscono con il costituire l'unica novità del sistema proposto ».[2]

A parte queste ragioni di ordine generale, se talvolta ci è capitato di chiamare spazio ciò che, per essere esatti, è soltanto una particolare estensione a tre dimensioni, si deve al fatto che, anche al più alto livello di universalizzazione del simbolismo spaziale da noi studiato, non abbiamo mai oltrepassato i limiti di tale estensione, di cui ci siamo serviti per dare una raffigurazione (necessariamente imperfetta, come già abbiamo spiegato) dell'essere totale. Tuttavia, per usare un linguaggio più rigoroso, si dovrebbe senza dubbio impiegare il termine « spazio » soltanto per definire l'insieme di tutte le estensioni particolari. Intesa in questo modo, la possibilità spaziale – che attualizzandosi costituisce una delle condizioni speciali di certe modalità di manifestazione (come, nella fattispecie, la nostra modalità corporea) comprese nel grado di esistenza a cui appartiene lo stato umano – contiene, nella sua indefinità, tutte le estensioni possibili; ognuna di queste, a sua volta, è indefinita a un grado inferiore, ed esse possono differire tra loro

[2] Matgioi cit., p. 33 (nota).

per il numero delle dimensioni o per altre caratteristiche; è evidente d'altronde che l'estensione chiamata « euclidea », quale si studia in geometria ordinaria, non è che un caso particolare dell'estensione a tre dimensioni, dato che non è, in effetti, l'unica modalità concepibile.[3]

La possibilità spaziale tuttavia, anche esaminata come abbiamo fatto nel modo più generale possibile, non è altro che una possibilità determinata, senza dubbio indefinita, e indefinita a una potenza multipla, ma tuttavia finita, poiché, com'è indicato in particolare dalla produzione della serie dei numeri a partire dall'unità, l'indefinito procede dal finito, il che non è possibile se non a condizione che il finito stesso contenga in potenza l'indefinito; mentre è evidente che il « più » non può trarre origine dal « meno », né l'infinito dal finito. Se così non fosse, sarebbe impossibile la coesistenza di un'indefinità di altre possibilità, non comprese in quella spaziale,[4] ognuna delle quali è ugualmente suscettibile di sviluppo indefinito; questa osservazione basterebbe pienamente da sola a dimostrare l'assurdità dello « spazio infinito » – espressione di cui si è fin troppo abusato –[5] perché

[3] La perfetta coerenza logica delle diverse geometrie « non euclidee » ne è una prova sufficiente; naturalmente non è qui il caso di insistere sul significato e la portata di tali geometrie, né su quelli dell'« ipergeometria », o geometria a più di tre dimensioni.

[4] Per limitarci a qualcosa di noto a tutti, lo stesso pensiero ordinario, quale viene preso in esame dagli psicologi, è fuori dello spazio e non può situarvisi in alcun modo.

[5] Come del resto dell'espressione « numero infinito »; in generale, il preteso « infinito quantitativo », sotto qualsiasi forma, non è né può essere altro che puro e semplice indefinito; con il che, non hanno più ragion

non può essere veramente infinito che ciò che comprende tutto, ciò che non ha assolutamente niente, al di fuori, che possa limitarlo in un modo qualsiasi, vale a dire la Possibilità totale e universale.[6]

Terminiamo la presente esposizione a questo punto, riservando a un altro studio ciò che rimane delle considerazioni relative alla teoria metafisica degli stati molteplici dell'essere, teoria che verrà presa in esame indipendentemente dal simbolismo geometrico che le è inerente. Per rimanere nei limiti che intendiamo imporci per il momento, aggiungeremo semplicemente questo, che ci servirà da conclusione: è in virtù della coscienza dell'Identità dell'Essere, permanente attraverso tutte le modificazioni indefinitamente molteplici dell'Esistenza unica, che si manifesta, al centro stesso del nostro stato umano così come di ogni altro stato, quell'elemento trascendente e informale, quindi non incarnato e non individualizzato, che viene chiamato « raggio celeste »; ed è questa coscienza, appunto per ciò superiore a qualsiasi facoltà di ordine formale, dunque essenzialmente soprarazionale, e implicante l'assentimento

d'essere tutte le contraddizioni inerenti a questo sedicente infinito, che tanto imbarazzo cagionano a matematici e filosofi.

[6] Se, come abbiamo già detto, ci è impossibile ammettere il ristretto punto di vista geocentrico, abitualmente legato all'antropomorfismo, non per questo troviamo più degno di approvazione quel lirismo scientifico, o meglio pseudo-scientifico, caro soprattutto a certi astronomi, per cui si parla continuamente di « spazio infinito » e di « tempo eterno »; queste cose, lo ripetiamo, sono pure assurdità, poiché, per la precisione, non può essere infinito che ciò che è indipendente dallo spazio e dal tempo; in fondo, questo non è che uno dei numerosi tentativi della mentalità moderna per limitare la Possibilità universale al livello delle proprie capacità, che non oltrepassano i confini del mondo sensibile.

della legge di armonia che lega e unisce ogni cosa nell'Universo, è questa coscienza, diciamo, a costituire veramente per il nostro essere individuale, ma indipendentemente da esso e dalle condizioni a cui è sottoposto, la « sensazione dell'eternità ».[7]

[7] È ovvio che il termine « sensazione » non è da prendersi qui nella sua accezione propria, ma deve essere inteso, per trasposizione analogica, come una facoltà intuitiva atta ad afferrare in modo immediato il proprio oggetto, alla stregua della sensazione nel suo ordine; ma tra le due facoltà vi è tutta la differenza che separa l'intuizione intellettuale dall'intuizione sensibile, il soprarazionale dall'infrarazionale.

# RENÉ GUÉNON

René Guénon, figlio unico di Jean-Baptiste, architetto, e di Anne-Léontine Jolly, nacque a Blois il 15 novembre 1886. Trascorse in questa città un'infanzia e un'adolescenza normali, ricevendo una prima educazione dalla zia materna, istitutrice, e proseguendola poi alla scuola Notre-Dame des Aydes, condotta da religiosi. Nel 1902 passò al collegio Augustin-Thierry e l'anno seguente fu promosso baccelliere « ès lettres-philosophie ».

Nel 1904 partì per Parigi, per seguirvi un corso accademico di matematica superiore presso il collegio Rollin. All'incirca nel 1906 interruppe però gli studi universitari a causa, si dice, della sua salute delicata.

Dopo l'interruzione degli studi accademici cominciò per René Guénon un periodo ricco di incontri e fecondo di scritti.

Nel 1909 fonda la rivista « La Gnose », dove appariranno le prime stesure di *Le Symbolisme de la Croix*, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* e *Les Principes du Calcul infinitésimal*. Alla fine del 1910 fa conoscenza con John Gustaf Agelii, pittore svedese diventato musulmano con il nome di Abdul-Hadi verso il 1897 e ricollegato al *Tasawwuf* (esoterismo islamico) dallo *Sciaykh* Abder-Rahmân Elish el Kebir.

La rivista « La Gnose » cessa le sue pubblicazioni nel febbraio 1912. L'11 luglio dello stesso anno René

Guénon sposa a Blois la signorina Berthe Loury e sempre nello stesso anno entra nell'Islam. Agli anni 1913-1914 risale il suo incontro con un indù, lo Swami Narad Mani, il quale gli procura una documentazione sulla « Società Teosofica » che gli servirà probabilmente, in parte, per la critica che egli farà di quella organizzazione. Negli anni dal 1915 al 1919 è supplente al collegio di Saint-Germain-en-Laye, soggiorna a Blois (dove muore la madre nel 1917) ed è professore di filosofia a Sétif (Algeria). Ritorna a Blois, poi a Parigi.

Nel 1921 pubblica i suoi primi due libri: l'*Introduction générale à l'Étude des Doctrines Hindoues* e *Le Théosophisme, Histoire d'une Pseudo-Religion*, mentre nel 1923 compare l'*Erreur spirite*. Nel 1924 (e fino al 1929) dà lezioni di filosofia al corso Saint-Louis; è in quest'anno che ha luogo una conferenza stampa a cui partecipano Ferdinand Ossendowski (polacco, autore di una cronaca di viaggio attraverso la Mongolia e il Tibet che aveva fatto un certo scalpore alcuni anni prima), Gonzague Truc, René Grousset e Jacques Maritain. Nel 1924 appare l'opera *Orient et Occident*. L'anno 1925 vede la sua collaborazione alla rivista cattolica « Regnabit », diretta dal R.P. Anizan, al quale egli è stato presentato dall'archeologo Louis Charbonneau Lassay, di Loudun (la collaborazione cesserà nel 1927). Sempre nel 1925 compaiono i libri *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* e *L'Ésotérisme de Dante*. Nel 1927 compaiono *Le Roi du Monde* e *La Crise du Monde moderne*.

È del 1928 la morte della moglie, avvenuta il 15 gennaio. Comincia in quest'anno la sua collaborazione regolare alla rivista « Le voile d'Isis » che dal 1933 prenderà il titolo di « Études Traditionnelles ». Sono del 1929 il volume *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* e il breve studio *Saint-Bernard*. Nel 1930 parte per il Cairo, dove si stabilirà definitivamente, sposando nel

1934 la figlia dello *Sciaykh* Mohammed Ibrahim, dalla quale avrà quattro figli (due maschi e due femmine) di cui uno postumo.

Tutti gli altri suoi libri sono composti nel periodo del suo soggiorno in Egitto, dal 1930 al 1951, anno in cui morì, il giorno 7 gennaio.

Dopo la sua morte furono date alle stampe alcune raccolte di suoi articoli, riuniti secondo i criteri dei diversi presentatori: nel 1953 *Initiation et Réalisation spirituelle* (nelle intenzioni del suo preparatore la continuazione di *Aperçus sur l'Initiation*); nel 1954 *Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien* (raccolta di studi su argomenti aventi attinenza con la tradizione cristiana); nel 1962 *Symboles fondamentaux de la science sacrée* (raccolta di ben settantacinque articoli su vari argomenti, ricoprenti gli aspetti più disparati del simbolismo tradizionale); nel 1964 *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage* (raccolta di gran parte degli scritti di René Guénon su argomento massonico, ivi comprese le recensioni di libri e riviste riguardanti la massoneria e i suoi simboli, pubblicate sulla rivista « Études Traditionnelles »); nel 1967 *Études sur l'Hindouisme* (raccolta di studi riguardanti aspetti specifici della tradizione indù, corredata da recensioni di libri e riviste concernenti lo stesso argomento); nel 1970 *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques* (raccolta di studi contenente in breve spazio una somma di conoscenze cosmologiche tradizionali che non ha forse equivalente in nessuna lingua).

## OPERE

*Introduction générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, ed. 1, Marcel Rivière, Parigi 1921; trad. it.: *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, ed. Studi Tradizionali, Torino 1965.

*Le Théosophisme, Histoire d'une Pseudo-Religion*, ed. 1, Nouvelle Librairie Nationale, Parigi 1921.

*L'Erreur spirite*, ed. 1, Marcel Rivière, Parigi 1923.

*Orient et Occident*, ed. 1, Payot, Parigi 1924; trad. it.: *Oriente e Occidente*, ed. Studi Tradizionali, Torino 1965.

*L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ed. 1, Éditions Bossard, Parigi 1925; trad. it.: *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, ed. Studi Tradizionali, Torino 1965.

*L'Ésotérisme de Dante*, ed. 1, Ch. Bosse, Parigi 1925; trad. it.: *L'esoterismo di Dante*, Atanòr, Roma 1951.

*Le Roi du Monde*, ed. 1, Ch. Bosse, Parigi 1927; trad. it.: *Il Re del mondo*, Atanòr, Roma 1952.

*La Crise du Monde moderne*, ed. 1, Éditions Bossard, Parigi 1927; trad. it.: *La crisi del mondo moderno*, ed. 1, Hoepli, Milano 1937, ed. 2, Dell'Ascia, Roma 1953, ed. 3, Edizioni Mediterranee, Roma 1972.

*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ed. 1, Éditions Véga, Parigi 1929; trad. it.: *Autorità spirituale e potere temporale*, Rusconi, Milano 1972.

*Saint-Bernard*, ed. 1, Éditions Publiroc, Marsiglia 1929.

*Le Symbolisme de la Croix*, ed. 1, Éditions Véga, Parigi 1931; trad. it.: *Il simbolismo della croce*, Rusconi, Milano 1973.

*Les États multiples de l'Être*, ed. 1, Éditions Véga, Parigi 1931; trad. it.: *Gli stati molteplici dell'Essere*, ed. Studi Tradizionali, Torino 1965.

*La Métaphysique orientale*, ed. 1, Éditions Traditionnelles (Chacornac), Parigi 1939; trad. it.: *La metafisica orientale*, ed. Studi Iniziatici, Napoli 1949.

*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ed. 1, Gallimard, Parigi 1945; trad. it.: *Il regno della*

*quantità e i segni dei tempi*, ed. Studi Tradizionali, Torino 1969.

*Les Principes du Calcul infinitésimal*, ed. 1, Gallimard, Parigi 1946.

*La grande Triade*, ed. 1, Gallimard, Parigi 1946; trad. it.: *La grande Triade*, Atanòr, Roma 1951.

*Aperçus sur l'Initiation*, ed. 1, Éditions Traditionnelles (Chacornac), Parigi 1946; trad. it.: *Considerazioni sulla via iniziatica*, Bocca, Milano 1949.

*Initiation et Réalisation spirituelle*, ed. 1, Éditions Traditionnelles (Chacornac), Parigi 1952; trad. it.: *Iniziazione e realizzazione spirituale*, ed. Studi Tradizionali, Torino 1967.

*Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien*, ed. 1, Éditions Traditionnelles (Chacornac), Parigi 1954.

*Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ed. 1, Gallimard, Parigi 1962; in corso di traduzione presso la casa editrice Adelphi di Milano.

*Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, ed. 1, Éditions Traditionnelles (Villain et Belhomme), Parigi 1964.

*Études sur l'Hindouisme*, ed. 1, Éditions Traditionnelles (Villain et Belhomme), Parigi 1966.

*Formes traditionnelles et Cycles cosmiques*, ed. 1, Gallimard, Parigi 1970; trad. it.: *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Edizioni Mediterranee, Roma 1974.

INDICE

## *Presso lo stesso Editore*

*Collana*
*CULTURA NUOVA*

Amadu-Hampâte Bâ
*Kaidara*
*(Romanzo iniziatico)*
Introduzione di Elémire Zolla

Cristina Campo
*Il flauto e il tappeto*

Nicandro Casagli
*Divagazioni sulla via dell'inferno*

Guido Ceronetti
*Difesa della Luna*
*(e altri argomenti di miseria terrestre)*

Julien Green
*Verso l'invisibile*
*(Diario, 1958-1966)*

René Guénon
*Autorità spirituale e potere temporale*

Abraham Joshua Heschel
*Il Sabato*
*(Il suo significato per l'uomo moderno)*

Abraham Joshua Heschel
*L'uomo non è solo*
Introduzione di Cristina Campo

Cyrill Korvin Krasinski
*Microcosmo e macrocosmo nella storia delle religioni*
Introduzione di Gino Amiconi

Rodolfo Quadrelli
*Filosofia delle parole e delle cose*

Marius Schneider
*Il significato della musica*
Introduzione di Elémire Zolla

Hans Sedlmayr
*La morte della luce*
Introduzione di Quirino Principe

Simone Weil
*Attesa di Dio*

*Collana*
*TRADIZIONE*

Juan Donoso Cortés
*Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*
A cura di Giovanni Allegra

Joseph de Maistre
*Le serate di Pietroburgo*
*(o Colloqui sul governo temporale della Provvidenza)*
A cura di Alfredo Cattabiani

*Collana*
*LA STORIA DA VICINO*

Abelardo ed Eloisa
*Lettere d'amore*
A cura di Federico Roncoroni
Saggio introduttivo di Guido Ceronetti

Carlo Alianello
*La conquista del Sud*
*(Il Risorgimento nell'Italia meridionale)*

AA. VV.
*Storia Augusta*
A cura di Federico Roncoroni
Presentazione di Luigi Alfonsi

Gambe di Legno
*La lunga marcia verso l'esilio*
*(Memorie di un guerriero cheyenne)*

Wolf Giusti
*Tramonto di una democrazia*
*(Le due parabole di Edoardo Beneš)*
Introduzione di Augusto Del Noce

Anatolij Marčenko
*I confortevoli lager del compagno Brežnev*
*(« La mia testimonianza »)*

Paolo Diacono
*Storia dei Longobardi*
A cura di Federico Roncoroni
Introduzione di Enzo Fabiani

Friedrich Reck-Malleczewen
*Il re degli anabattisti*
*(Storia di una rivoluzione moderna)*
Introduzione di Quirino Principe

Friedrich Reck-Malleczewen
*Il tempo dell'odio e della vergogna*
*(Diario di un aristocratico tedesco antinazista)*
Introduzione di Alfredo Cattabiani

Mari Sandoz
*Cavallo Pazzo*
*(Lo Strano Uomo degli Oglala)*

*Collana*
*PROBLEMI ATTUALI*

Hans Urs von Balthasar
*Punti fermi*
Saggio introduttivo di Battista Mondin

Georges Bernanos
*Lo spirito europeo e il mondo delle macchine*
Introduzione di Alfredo Cattabiani

Augustin Cochin
*Meccanica della Rivoluzione*
Introduzione di Mario Marcolla

Ananda K. Coomaraswamy
*Induismo e buddismo*

Jean Daniélou
*Contestazioni contestabili*

Jean Daniélou
*La fede cristiana e l'uomo d'oggi*

Jean Daniélou
*La nostra Chiesa*

Vigo Auguste Demant
*La morale sessuale cristiana*
Con una nota di Rodolfo Quadrelli

Carlo Falconi
*Ritrattazioni*

Abraham Joshua Heschel
*Chi è l'uomo?*

Max Horkheimer
*Rivoluzione o libertà?*
Con un saggio di Quirino Principe

Claude Lévi-Strauss
*Primitivi e civilizzati*
Introduzione di Alfredo Cattabiani

Angelo Magliano
*Esame di coscienza di un democratico*
Introduzione di Augusto Del Noce

Molnar, Domenach, Del Noce
*Il vicolo cieco della sinistra*

Malcolm Muggeridge
*Cristo riscoperto*

Orsola Nemi
*I cristiani dimezzati*

Giacomo Noventa
*Storia di una eresia*
Saggio introduttivo di Rodolfo Quadrelli

Armando Plebe
*Filosofia della reazione*

Armando Plebe
*Quel che non ha capito Carlo Marx*

Giuseppe Prezzolini
*Cristo e/o Machiavelli*
Introduzione di Quirino Principe

Giuseppe Prezzolini
*Manifesto dei conservatori*

Quirino Principe
*Vita e morte della scuola*

Rodolfo Quadrelli
*Il Paese umiliato*

Quadrelli, Principe, Quinzio, Plebe
*I potenti della letteratura*

Giuseppe Sermonti
*Il crepuscolo dello scientismo*

Ugo Spirito - Augusto Del Noce
*Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*

William Irwin Thompson
*All'orlo della storia*
Introduzione di Elémire Zolla

Eric Voegelin
*Il mito del mondo nuovo*
Introduzione di Mario Marcolla

Duncan Williams
*La scimmia in calzoni*
*(L'influsso della letteratura sulla società contemporanea)*

Tom Wolfe
*Lo Chic Radicale*

A. Želochovtsev
*La rivoluzione culturale vista da un sovietico*
Introduzione di Armando Plebe

## *Collana LETTERATURA RUSCONI*

José Bergamin
*Decadenza dell'analfabetismo*
Introduzione di Giorgio Agamben

Carlo Laurenzi
*Le rose di Cannes*
(Premio Estense 1971)

Fortunato Pasqualino
*Caro buon Dio*

## *Collana NARRATIVA RUSCONI*

Carlo Alianello
*L'inghippo*

Hal Borland
*Quando muoiono le leggende*

Guido Ceronetti
*Aquilegia*

Pierre Drieu La Rochelle
*Che strano viaggio*
Introduzione di Alfredo Cattabiani

Joris-Karl Huysmans
*Controcorrente*
Traduzione di Camillo Sbarbaro
Introduzione di Carlo Bo

Ernst Jünger
*Heliopolis*
Introduzione di Quirino Principe

Jacques Laurent
*Le sciocchezze*
(Premio Goncourt 1971)

Carlo Laurenzi
*Le voci della notte*

Carlo Laurenzi
*Quell'antico amore*
(Premio Selezione Campiello 1972)

Giorgio Saviane
*Il mare verticale*
Introduzione di Carlo Salinari

Alessandro Spina
*Il giovane maronita*

Alessandro Spina
*Le nozze di Omar*

J.R.R. Tolkien
*Il Signore degli Anelli*
A cura di Quirino Principe
Introduzione di Elémire Zolla

## *Collana ROMANZI*

Pierre Boulle
*In quel memorabile giorno*

Felice Chilanti
*Si può anche vivere*

Aquilino Duque
*La lanterna magica*

Fausto Gianfranceschi
*L'ultima vacanza*
(Premio Algida « Un libro per l'estate », 1972)

Michel de Saint Pierre
*Il miliardario*

Michel de Saint Pierre
*L'accusata*

Egidio Sterpa
*I Papi Invisibili*

Alfredo Todisco
*Il corpo*

*Collana*
*POESIA*

Enzo Fabiani
*Le ferite*
(Premio Riccardo Bonfiglio 1970)

Ugo Fasolo
*Frammenti di un ordine*
(Premio Sebeto 1970)
Introduzione di Mario Pomilio

J. Wolfgang Goethe
*Settanta liriche*
Introduzione di Diego Valeri
Traduzione di Gilberto Forti

Pär Lagerkvist
(Premio Nobel)
*Poesie*
Traduzione di Giacomo Oreglia

Marianne Moore
*Il basilisco piumato*
A cura di Lina Angioletti e Gilberto Forti
Introduzione di T.S. Eliot

Alberico Sala
*Il giusto verso*
Introduzione di Dino Buzzati

Percy B. Shelley
*Adonais e altre poesie*
Traduzione di Roberto Sanesi

Hugo von Hofmannsthal
*Piccoli drammi*
Traduzione di Ervino Pocar

---

*Rusconi Editore*

Fra i simboli tradizionali ve n'è uno che si incontra in tutte le civiltà autentiche e in ogni epoca: la croce. Essa è nello stesso tempo un simbolo sovratemporale e il segno di un fatto storico – la morte del Cristo. René Guénon spiega che nel pensiero tradizionale la croce è considerata come « l'unione dei complementari » o anche come « la risoluzione degli opposti ». Nella croce si conciliano e si risolvono tutte le opposizioni: il suo punto centrale, che non è situato nello spazio e da cui procede lo spazio, è definito nell'esoterismo musulmano la « stazione divina », nella *Qabbalah* ebraica il « santo palazzo », nel taoismo l'« invariabile mezzo ». Secondo l'esoterismo musulmano, il saggio, giunto al punto centrale della croce, ottiene la « grande pace », chiamata in arabo *Es-Sakînah*, cioè la presenza divina.

René Guénon nacque a Blois il 15 novembre 1886. Trasferitosi a Parigi nel 1904, sposa Berthe Loury e nel 1912 entra nell'islam. Nel 1921 pubblica i suoi primi libri. Nel 1928 muore la moglie, e nello stesso anno Guénon inizia la collaborazione alla rivista « Le voile d'Isis » che dal 1933 si chiamerà « Études Traditionnelles ». Nel 1930 parte per il Cairo, dove si stabilirà definitivamente, sposando nel 1934 la figlia dello *Sciaykh* Mohammed Ibrahim, dalla quale avrà quattro figli. Muore in Egitto il 7 gennaio 1951. È considerato uno dei più fedeli interpreti occidentali del pensiero tradizionale.

*In copertina:* La « Croce di Tlaloc », da un vaso di Tizapán (Museo Nazionale di Città del Messico).

L. 2.700 (2547)

Grafica di Mario Monge

RENÉ GUÉNON / IL SIMBOLISMO DELLA CROCE / RUSCONI EDITORE